UNIVERSITE DE GENEVE - FACULTE AUTONOME DE THEOLOGIE PROTESTANTE

HOMME REEL ET PHENOMENE HUMAIN

Essai sur les fondements christologique et cosmologique de l'anthropologie à partir des oeuvres de Karl Barth et de Pierre Teilhard de Chardin.

T H E S E

présentée à la Faculté autonome de théologie protestante
de l'Université de Genève
pour obtenir le grade de licencié en théologie
par

Marc F A E S S L E R
(St. Gall)

Thèse N° 532

La Faculté de Théologie, sur le préavis
de Messieurs les professeurs

Jacques de Senarclens et Gabriel Widmer

autorise la publication de la présente
thèse sans toutefois exprimer d'opinion
sur les propositions qui y sont énoncées.

Genève, le 15 novembre 1967

Le Doyen :

(signé :) J. de Senarclens

Au professeur Robert Junod qui reste pour moi le vivant exemple de l'humanité de l'homme.

Au professeur Jacques de Senarclens qui m'a fait découvrir l'insondable et vivant mystère de l'humanité de Dieu.

"L'authenticité d'une interprétation se mesure aux possibilités nouvelles que, <u>dans l'oeuvre</u>, elle met au jour, menant ainsi cette oeuvre comme au-delà d'elle-même"

A. de Waelhens

(dans son introduction à l'ouvrage de M. Heidegger "Kant et le problème de la métaphysique" Gallimard 1953. p. 10)

S I G L E S

1. Citations de l'oeuvre de Karl Barth.

- Les textes tirés de la "Dogmatique" sont cités, dans l'ordre, en référence d'abord à la traduction française de F. Ryser (Ed. Labor et Fides, Genève), puis à l'original allemand ("Kirchliche Dogmatik" Evangelischer Verlag, Zürich).

  Exemple : Tr. D. XI, p.133 (III/2, p.143) = "Dogmatique", traduction française volume XI, p.133, dont la référence allemande est le tome III/2, p.143.

- Pour tous les autres textes nous donnons la référence française et allemande complète.

2. Citations de l'oeuvre de Pierre Teilhard de Chardin.

Nous citons toujours en donnant le titre complet de l'opuscule, sa date de rédaction et sa référence de publication. En ce qui concerne les opuscules, la correspondance et les notes inédites, nous nous appuyons sur la garantie de la Fondation Teilhard de Chardin (38 rue Geoffroy St. Hilaire, Paris V^{e}) pour l'authenticité des documents et l'exactitude des citations. D'une manière générale nous avons toujours eu recours aux originaux pour vérifier la teneur de nos citations de textes inédits.

Nous utilisons les abréviations suivantes :

- "Ecrits..." = "Ecrits du temps de la guerre (1916-1919)" Ed. Grasset, Paris 1965.
- Oe. = Oeuvres de Teilhard de Chardin, Ed. du Seuil, Paris.

  Oe. t. I = "Le Phénomène Humain", Seuil, Paris 1955.
  Oe. t. II = "L'apparition de l'homme", Seuil, Paris 1956.
  Oe. t. III = "La vision du passé", Seuil, Paris 1957.
  Oe. t. IV = "Le Milieu Divin", Seuil, Paris 1957.
  Oe. t. V = "L'avenir de l'homme", Seuil, Paris 1959.
  Oe. t. VI = "L'énergie humaine", Seuil, Paris 1962.
  Oe. t. VII = "L'activation de l'énergie", Seuil, Paris 1963.
  Oe. t. VIII = "La place de l'homme dans la nature", Seuil, Paris 1965.
  Oe. t. IX = "Science et Christ", Seuil, Paris 1965.

- Toutes les autres références sont données de façon complète.

INTRODUCTION

De tout temps l'homme s'est mis en quête de son identité. Désespérément il tente de transformer le discours brisé, dans les mailles duquel il reste captif, en un univers de significations cohérentes où surgirait à nouveau un espace vital qui soit un territoire pacifié le révélant à lui-même. L'ordre obtenu par un langage remembré manifesterait l'être du monde, de l'homme et de la pensée à travers la superbe prométhéenne d'une victoire sur la dislocation du discours. Mais l'homme est homme. Son langage se heurte sans cesse à l'hermétisme de cercles bien délimités: à l'unité indifférenciée de l'univers mythique s'oppose la spécificité de la formalisation mathématique et, face au projet métaphysique qui hiérarchise les valeurs, se dresse, froid et hautain, l'empire de la technique.

Qui est l'homme ? Cette question se profile de nos jours à l'arrière-plan d'une multitude de sciences qui, de la préhistoire à l'ethnologie, la sociologie et même la linguistique, s'efforcent de circonscrire le domaine protéen de l'historicité humaine. Le terme même d'anthropologie a subi une distorsion. Il n'est plus l'apanage des seules sciences de l'homme au sens métaphysique du "connais-toi toi-même" socratique, ou de la triple répartition kantienne (anthropologie théorique, pragmatique et morale); il est devenu à la fois l'emblème d'un ensemble de sciences et d'un certain esprit scientifique dont l'intérêt se porte plus particulièrement à toutes les manifestations psychologiques, sociologiques, artistiques et religieuses de l'humanité.[1]

----

1) Cf. LALANDE : "Vocabulaire technique et critique de la philosophie", P.U.F., 1962, art. "Anthropologie", col. 61-64.

L'anthropologie est devenue le noeud gordien où s'entrelacent sans se tisser les fils des différents discours que l'homme tient sur l'homme. "Nous portons plusieurs visages, et nous ne pouvons renier ni annuler aucun d'entre eux. Notre vie n'est pas une. Nous cherchons sans doute l'unité, comme les diverses théories sur l'homme l'attestent. Mais nous ne faisons que la chercher. Toutes les théories sur l'homme sont unilatérales; elles doivent contredire d'autres théories et accepter d'être à leur tour contredites. Il n'existe pas de théorie sur l'homme qui soit inattaquable, c'est-à-dire absolument certaine. Il n'existe en définitive qu'une quête théorique de l'homme réel, comme il n'existe en pratique également qu'une simple aspiration vers l'humanité réelle."[1] Or, dans ce conflit au sein duquel s'opposent les différents discours sur l'homme, deux voix, à peu près à la même époque, se sont élevées avec la même prétention - décrire l'homme tel qu'il est - en des élaborations cependant si divergentes que l'on est en droit de s'interroger sur la validité respective de ces efforts. Le 10 mai 1948, à Bâle, Karl Barth mettait un point final à l'une des parties les plus attendues de sa gigantesque dogmatique : la doctrine de la créature, c'est-à-dire de l'homme. Il s'agit d'une élaboration <u>théo</u>logique dont l'originalité et la puissance ne pouvaient manquer de frapper, puisque l'auteur s'écartait délibérément de la tradition dogmatique des Pères de l'Eglise, pour suivre la seule méthode de connaissance théologique qui lui paraissait possible: déduire l'anthropologie de la christologie.[2] Cependant à Paris, quelques mois plus tard (début 1949) le Père Teilhard de Chardin est invité à donner une série de conférences à la Sorbonne; atteint d'une pleurésie, il doit être transporté en clinique et profitera de ces loisirs forcés pour achever, le 4 avril de la même année, un remarquable mémoire, concentrant une pensée ex-

----

1) Tr. D. XI, p. 52 (III 2, p. 54).
2) Tr. D. XI, p. IX (III 2, p. VII).

traordinairement neuve, fruit d'une longue vie de recherches sur le terrain et d'une intense méditation : "Le Groupe Zoologique Humain. Structure et directions évolutives"[1]. L'originalité de cet écrit tient essentiellement au fait qu'il n'est plus question d'anthropologie mais d'anthropogénèse. On nous propose d'"essayer de définir expérimentalement ce mystérieux humain en fixant structurellement et historiquement sa position présente par rapport aux formes prises autour de nous, au cours des temps, par l'étoffe cosmique"[2]. On nous fait découvrir que l'homme n'est plus "le centre immobile d'un monde déjà tout fait", mais au contraire "la flèche même d'un Univers en voie, simultanément, de 'complexification' matérielle et d'intériorisation psychique toujours accélérées"[3].

Décrire l'homme tel qu'il est ! C'est ainsi que nous avons qualifié l'intention qui s'exprime dans les recherches de Barth et de Teilhard. Mais déjà les mots nous ont trompés. Ils l'ont fait ingénument, presque involontairement, pour la simple raison que la phrase "décrire l'homme tel qu'il est" présuppose, pour être comprise, que l'on s'accorde sur le concept de réalité. Or, c'est précisément là que l'on ne s'entend pas. Lorsque le théologien (du moins dans le cas de Barth) parle de réalité, d'homme réel, il entend signifier que la réalité humaine se situe en Dieu, dans l'intention divine du Créateur à l'égard de sa créature et qu'elle est essentiellement une certaine destination de l'être de l'homme, et formellement une structure fondamentale de l'humanité que chaque individu est appelé à réaliser [4]. Tandis que lorsque le savant (du moins dans le cas de Teilhard) parle de réalité et d'homme réel, il entend désigner le fait scientifiquement observable du phénomène humain. Ainsi

----

1) Publié chez Albin Michel, Paris, 1956, 172 p. Coll. "Savants du monde entier", repris sous le titre: "La place de l'homme dans la nature. Le groupe zoologique humain". Oe.t.VIII, Ed. du Seuil, Paris, 1963, 173 p.

2) Oe. t. VIII, p. 17.

3) Ibidem, p. 17-18.

4) Tr. D. XI, p. 221. L'allemand joue sur les mots Gehalt (contenu) et Gestalt (forme) (III 2, p. 243).

Teilhard peut-il préciser : "Phénomène humain, dis-je bien. Le mot n'est pas pris au hasard. Mais pour trois raisons je l'ai choisi. D'abord pour affirmer que l'homme, dans la Nature, est véritablement un fait, relevant (au moins partiellement) des exigences et des méthodes de la science. Ensuite, pour faire entendre que, parmi les faits présentés à notre connaissance, nul n'est plus extraordinaire, ni plus illuminant. Enfin, pour bien insister sur le caractère particulier de l'Essai que je présente, (...) développer une perspective homogène et cohérente de notre expérience générale étendue à l'homme. Un ensemble qui se déroule"[1].

Barth, au contraire, parle des phénomènes de l'humain ("Phänomene des Menschlichen")[2] pour désigner l'objet de toute science, de tout discours humain qui, d'une manière ou d'une autre, portent sur l'homme, mais n'en atteignent que des caractéristiques qui sont en elles-mêmes neutres, relatives, ambiguës et doivent être éclairées par la notion d'homme réel élaborée théologiquement [3].

Pour éviter donc de nous engager dans d'inextricables confusions, et afin d'être à même d'accueillir dans toute sa légitimité un discours sur l'homme qui se veut purement théologique, il nous faut procéder à une conversion des termes dont le sens généralement admis circonscrit le domaine de l'auto-connaissance humaine. Le dialogue pourra s'instaurer si nous différencions avec Barth l'être de l'homme de son pouvoir d'être. Seul Dieu connaît l'être, c'est-à-dire la réalité de l'homme; mais ce dernier, parce qu'il existe, apparaît "de facto" comme pouvant être sa réalité; il est donc capable de s'analyser authentiquement dans ses possibilités. "S'il ne se connaît pas dans son être, il se connaît cependant avec plus ou moins d'exactitude dans son pouvoir d'être. S'il ne se connaît pas

----

1) "Le Phénomène Humain", 1940. Oe. t. I, p. 29.
2) Tr. D. XI, 2ème partie du § 44, p.78-145 (III 2, p.82-157).
3) Tr. D. XI, p.82-84 (III 2, p. 86-88).

dans sa réalité, il se connaît cependant plus ou moins complètement dans sa possibilité. Si notre nature nous est cachée, il reste que nous connaissons la technique qui nous permet de nous réaliser, d'être ce que nous sommes : des êtres humains."[1] Ce retournement de nos perspectives habituelles permet une juste délimitation en même temps qu'il pose la seule base possible d'une complémentarité indispensable entre la connaissance théologique et l'autoconnaissance humaine. Il appert en effet qu'un

----

1) Tr. D. XI p. 216 (III 2, p. 238).

Remarque importante : le terme possibilité (Möglichkeit) est utilisé par Barth en deux acceptions différentes mais parallèles, dans les prolégomènes et dans la doctrine de la création. Il convient donc de ne pas confondre :

a) Possibilité de la révélation. Pour faire saisir comment la révélation est possible et quelle est sa cohérence interne, Barth développe dans ses prolégomènes les doctrines de l'incarnation et de l'effusion du Saint-Esprit. Que la parole de Dieu soit homme, et qu'un homme soit la Parole de Dieu, telle est la possibilité objective de la révélation qui n'a d'autre fondement que sa réalité objective. Inversément qu'il existe une église, c'est-à-dire des croyants suscités par l'Esprit, telle est la réalité subjective de la révélation, qui n'a d'autre fondement que la possibilité subjective de l'effusion de l'Esprit Saint. Le terme possibilité désigne, dans ce cas, l'automanifestation que, dans l'acte de sa révélation, Dieu donne de lui-même.

Voir Tr. D. III, § 13 "La liberté de Dieu pour l'homme", p. 1-42 (I 2 p. I-49) et Tr. D. IV, § 16 "La liberté de l'homme pour Dieu", p. 1-70 (I 2, p. 222-304).

b) Possibilité de la créature. Il s'agit simplement de la capacité, de l'aptitude et de la qualification de l'homme à être l'homme réel découvert en Jésus-Christ. Cette possibilité de l'homme est présupposée par son caractère créaturel et permet de fonder la légitimité de toutes sciences autonomes, pour autant qu'elles se laissent éclairer par l'élaboration théologique et ne prétendent pas atteindre la réalité de l'homme. Le terme possibilité désigne, dans ce cas, la capacité technique qui permet à l'homme d'être ce qu'il est.

Mais le sens a) peut se retrouver à propos de la créature lorsqu'il est question de son fondement intratrinitaire (Cf. infra "Le fondement christologique de l'anthropologie théologique"). Ainsi la capacité technique que l'homme possède pour se réaliser est fondée dans l'automanifestation que Dieu lui en donne, d'où l'importance de l'élaboration théologique de l'homme réel tel qu'il nous est révélé en Jésus-Christ.

discours théologique qui trouve sa source et son fondement dans la révélation ne peut, par fidélité à la parole dont il doit rendre compte, renoncer à la prétention de renvoyer à la vérité, à la réalité, à l'origine et à la fin de toutes choses, malgré les imperfections de sa trop humaine élaboration[1]. Il n'est pas question de fidéisme - car notre tâche critique consistera justement à éprouver la solidité conceptuelle et les conditions de possibilité du discours théologique - mais de fidélité et d'obéissance : la tâche propre du théologien consiste à puiser dans la connaissance que Dieu par sa révélation nous donne lui-même de l'homme, et comme telle, elle réclame une soumission absolue à son objet, sans quoi, à l'image de ce bûcheron qui sciait la branche sur laquelle il était assis, elle verrait s'évanouir son propre fondement !

Mais le théologien ne parle pas d'un homme différent de celui qu'analyse le savant ou le philosophe. Il parle seulement différemment du même homme. Il doit donc exister un point de vue où les possibilités que met à jour l'autoconnaissance humaine se fondent dans la réalité que nous atteste la révélation, un lieu du discours total et de l'adéquation du paraître à l'être, de l'existence à l'essence. Mais ce lieu est eschatologique, car il signifierait l'abolition du temps et la participation de la créature à la vie divine. Cela ne veut pourtant pas dire qu'il ne puisse être visé et vécu, comme par anticipation, dans la foi. Mais il faut que la rencontre entre le discours humain et la parole de Dieu ait réellement lieu, c'est-à-dire que l'homme laisse véritablement Dieu lui attester quel est le pourquoi des choses, avant de s'aventurer à en saisir le comment. Il se pourrait alors que l'ensemble du réel, l'homme en tant que phénomène et les différentes descriptions auxquelles il aura donné lieu, puissent être lus dans la réalité de la foi, et qu'il nous doit donné de pénétrer dans l'ordre de la vision, ou, comme l'a très bien

----

1) Tr. D. XI, p. 21, 26-27 (III 2, p. 21-22, 27-28).

dit M. Crespy à propos de Teilhard, de la prolepsis, c'est-à-dire de la participation anticipante [1].

Et c'est bien le secret espoir qui anime cette étude. Mais, pour qu'il ait quelque chance de n'être pas déçu, il faut que nous laissions le discours théologique de Barth et le discours phénoménologique de Teilhard sur l'homme se limiter l'un l'autre dans l'ordre irréversible qui va de la réalité à la possibilité, au sens que nous venons de définir. Cependant, si le choix d'une voie inverse nous est interdit par la nature même du discours théologique, cela ne signifie aucunement que ce dernier ait droit de regard sur les démarches de l'autoconnaissance humaine. Lui aussi possède sa limitation: sa tâche spécifique est de décrire l'aspect interne de la relation que Dieu a instaurée avec l'homme, et de voir ainsi ce dernier dans sa totalité christonomique [2]. Mais il ne lui appartient pas de s'ingérer dans le domaine externe de la vie humaine qu'explore la science exacte ou la philosophie. La seule limite qu'il puisse assigner à ces dernières est celle de son propre discours sur la réalité de l'homme. Mais la réciproque est également vraie, toute frontière borde deux pays! En aucun cas le discours théologique n'aura à pénétrer dans le domaine des possibilités, du comment, en un mot, des phénomènes de l'humain. En limitant, il se limite. Toutefois, cela n'est vrai que dans la hiérarchie qui, au vu de la prétention énoncée par le théologien, place son élaboration comme le phare de la réalité qui vient dissiper les ombres qu'ont circonscrites et prospectées le savant et le philosophe.[3]

----

1) Georges CRESPY : "La pensée théologique de Teilhard de Chardin", Ed. Universitaires, Paris, 1961, p. 207-208 : "Teilhard participe au monde entier, mais son mode de participation est prospectif. Le monde entier prend sens de ce qui doit venir, du Christ qui doit venir et qui vient déjà, puisqu'il remplit dès maintenant tout."

2) Tr. D. XI, p. 24-27 (III 2, p. 25-28).

3) De même, l'équation christologique "vrai Dieu et vrai homme" est rigoureusement irréversible. Cf. Tr. D. III, p. 125-126 (I 2, p. 149-150).

Il reste qu'à l'intérieur de cette hiérarchie nous nous croyons autorisés à privilégier la démarche de la science exacte, qui se borne à constater, ordonner, relier et cohérer les phénomènes au centre desquels se situe l'homme. Cette option n'est pas arbitraire, car "la Parole de Dieu possède une limite cosmologique. Elle éclaire le monde. Elle révèle que le monde - le ciel et la terre - est le lieu où la gloire divine réside et où Dieu accueille l'homme. Elle sous-entend et fait comprendre que le monde est une seule et même parabole de cette histoire. Elle désigne le <u>ciel</u> comme la somme de la réalité créée invisible, inconnue et inaccessible à l'homme, comme le cosmos "supérieur" qui en soi rappelle que le domaine de l'homme possède un horizon divin. Et elle désigne la <u>terre</u> comme la somme de la réalité créée visible, connue et accessible à l'homme, comme le cosmos "inférieur" qui en soi constitue le domaine de l'homme"[1]. Ce domaine, bien qu'il ne soit que l'une des faces de la totalité des choses, donne à l'homme, de par son existence même, le droit de l'explorer ; il constitue le champ d'action au sein duquel le savant peut affirmer sa maîtrise, conquérir l'espace qui lui est donné ou déceler jusque dans ses plus intimes secrets le mystère de la vie. C'est le fait que l'homme vit "sur la terre" qui accrédite la démarche scientifique et lui donne sa prédominance sur la quête philosophique[2]. Certes, nous n'ignorons pas quelles sont les prétentions du savoir métaphysique, ni à quelles antinomies peut nous conduire la critique idéaliste, mais il reste que la matérialité[3], quelles

----

1) Tr. D. XI, p. 11 (III 2, p. 11). Cf. Tr. D. X, p. 17-22 (III 1, p. 17-22).

2) Cf. Tr. D. X, p. 167-170 (III 1, p. 174-177) à propos de la création des astres dans Gen. I 14-19 "Et il est surtout significatif que Dieu ne donne pas de noms à ces créatures (...) exprimer ces noms sera l'affaire de l'homme. (...) Les astres appartiennent en effet déjà au domaine créé spécialement pour servir d'empire à la connaissance et à la puissance de l'homme."

3) C'est-à-dire la <u>condition créaturelle</u> de toutes choses. Nous ne disons pas "matière", afin de n'inférer aucune conséquence métaphysique.

que soient les cimes spéculatives auxquelles peut atteindre l'homme, subsiste comme l'élément médiateur à la fois de la pensée et de la réalisation éthique. En conséquence, il nous semble que le parallélisme instauré par la Bible entre le ciel (correspondant manifestement à l'être et au faire de Dieu) et la terre (lieu de l'être et du faire de l'homme), nous autorise à déceler, entre l'élaboration théologique autonome en quête de la réalité de l'homme et la démarche scientifique visant à reconstituer, avec autant de rigueur que possible, la cohérence des faits dont l'homme est le centre, un parallélisme identique, bien que secondaire, qui ne peut que nous renforcer dans notre choix d'accorder une prédominance à la démarche scientifique[1].

Nous ferons même un pas de plus. Tout en gardant clairement à l'esprit le fait que toute entreprise théologique doit rester une "theologia viatorum" et ne pas se transformer en une "theologia gloriae", tout en reconnaissant l'inanité de la prétention humaine à vouloir bâtir un système universel, nous engagerons le pari qu'il existe, enfoui dans le mystère du Christ (vrai Dieu et vrai homme) un lieu où science et foi se rejoignent et auquel nous devons tendre. A nouveau la parabole biblique du ciel et de la terre enlève à notre démarche ce qu'elle pourrait avoir d'arbitraire. Car "la coexistence du ciel et de la terre correspond à l'alliance dans laquelle l'être et le faire de Dieu et de l'homme coïncident"[2]. S'il s'avérait donc, qu'en plus de l'élaboration théologique autonome mettant en lumière la structure interne fondamentale de l'être humain dans le monde, une loi de récurrence du réel permît de dessiner des axes de progression traçant en pointillés une structure externe cohérente du monde et de l'homme en son centre, nous parviendrions peut-être, sans forcer le seuil

----

1) Tr. D. XI, p. 11-12 (III 2, p. 11-13). Nous reviendrons ultérieurement sur le problème de la légitimité d'une conception du monde (Weltanschauung).

2) Tr. D. XI, p. 11 (III 2, p. 11).

du mystère, à obtenir une "vision globale" de l'homme et de sa destinée, qui soit le cadre de référence dans lequel puissent être prises - toujours en fonction de la hiérarchie réalité - possibilité - les décisions éthiques auxquelles nous appelle la vie quotidienne[1].

Tel est l'enjeu d'une mise en parallèle des recherches de Barth et de Teilhard sur l'être humain. Mais notre tâche ne fait que débuter, car il convient maintenant de mettre à l'épreuve la consistance du discours théologique de Barth et du discours phénoménologique de Teilhard. Leurs démarches sont-elles respectivement valables ? Sont-elles fondées ? Ont-elles droit de cité dans l'univers du discours humain ? Possèdent-elles cette clarté apodictique d'où jaillit, l'instant d'un éclair, cette lumière sur nous-même qui est en définitive la secrète raison d'être de toute quête de la vérité ? De la réponse à ces questions dépendra la partie positive de notre travail, dans laquelle nous tenterons une mise en perspective de deux élaborations parallèles, en fonction du mystère ultime de la réalité de toutes choses en Christ.

La structure conceptuelle de l'effort dogmatique de Barth est, depuis un certain nombre d'années, fortement remise en question par l'école bultmanienne et néo-bultmanienne qui lui reproche sa naïveté objectiviste et son architecture totalement indépendante de toute recherche sur la structure formelle de l'être humain, c'est-à-dire de toute ontologie existentiale. De ce rationalisme dépassé découlerait en particu-

----

1) Nous gardons présents à l'esprit les avertissements contre toute tentative de théologie paradisiaque, achevée ou archétypique, que Barth prodigue dans le dernier cours qu'il a professé: "Introduction à la théologie évangélique", Ed. Labor et Fides, Genève, 1962, p. 89-92, 97. Mais, comme nous essayerons de le mettre en lumière, la théologie dogmatique court le risque de cautionner une fausse cosmologie, si la normativité de son élaboration ne cherche pas à s'insérer dans la représentation la plus exacte que puisse nous livrer la science, de notre condition créaturelle. Pour ne pas frôler la gnose elle doit rester strictement cadre référentiel de la réalité de toutes choses en Dieu, que nous avons à actualiser dans la possibilité d'existence qu'est pour nous l'ordre de la création.

lier une anthropologie substantialiste et naturaliste [1]. On fait donc à Barth un procès visant l'inadéquation de la conceptualité qu'il utilise, et on le déloge ainsi du point de vue d'où il voulait se placer (c'est-à-dire du point de vue de Dieu - "von Gott her" [2] -), en l'accusant de porter précisément atteinte à la seigneurie divine que tout son effort tendait à restaurer dans sa totale transcendance. Bien que nous n'ayons pas l'intention de nous hasarder dans le détail de ce broussailleux débat, il nous a cependant paru utile de faire ressortir succinctement l'organicité et la cohérence interne du discours de Barth à propos de son anthropologie théologique. Nous aurons peut-être alors la surprise de constater que la conceptualité objectiviste (au sens d'objectivation anthropomorphique) qu'on lui reproche est plus "ecsistentielle"[3] qu'il ne paraît d'abord, et que son discours sur l'homme s'en trouve parfaitement authentifié...

Mais Teilhard, à son tour, sert de cible à de nombreux adversaires. Lui aussi est soi-disant la victime d'une illusion anthropocentrique qui lui fait mélanger les plans, commettre les pires paralogismes et s'aventurer sur des terrains philosophiques et théologiques dont sa spécialité de savant aurait dû lui interdire l'accès. Ces reproches sont-ils fondés ? Voire ! Car une mise à l'épreuve des concepts teilhardiens révèle rapidement leur solidité et leur parfaite adéquation au sein de l'unité de son oeuvre.Comme le souligne très pertinemment le Père de Lubac, cette dernière "est moins le terme d'une intégration laborieusement construite par voie rationnelle que le fruit d'une vision première, qui ne cesse de s'assimiler la variété des éléments acquis au

----

1) Voir la thèse d'André MALET : "Mythos et Logos. La pensée de Rudolf Bultmann", Ed. Labor et Fides, Genève, 1962, 403 p. Cf. p. 347-389 "Bultmann et Barth".

2) Cf. Tr. D. XI, p. 220 (III 2, p. 243).

3) Cette orthographe reprend, cum grano salis, celle de M. Malet (op. cit., p. 5, note 1). Voir infra notre développement, p. 19 , note 2.

cours d'une recherche opiniâtre"[1]. A la vérité, le problème posé par la pensée de Teilhard est celui d'une juste distinction des niveaux et subséquemment de leur liaison organique. C'est l'étagement du discours teilhardien qui en fait la difficulté mais aussi la richesse. Nous essaierons donc de situer à leur juste place ses décrochements, ses saillies ainsi que ses admirables percées anticipatrices sur l'avenir de l'homme. Peut-être qu'ici encore, l'architecture qui nous sera dévoilée paraîtra moins baroque qu'il ne semble à certains...

Notre parallèle se révélera-t-il fructueux ? Permettra-t-il d'atteindre à plus de clarté sur l'être et la destinée de l'homme ? Sommes-nous fondés à faire se limiter l'un l'autre deux discours si différents sur l'humain, pour la seule raison qu'ils prétendent parler du même homme ? Il ne nous appartient pas de répondre maintenant. "Don't chat, but try", aimait à dire Teilhard [2] ! Que pourrions-nous ajouter de plus ?

----

1) H. de LUBAC : "Envergure et limites du P. Teilhard", in Choisir, Fribourg, Genève, avril 1965, n° 66, p. 20.

2) "Esquisse d'un Univers personnel", 1936. Oe. t. VI, p.71.

PREMIERE PARTIE

PRINCIPES ET METHODE, CHEZ KARL BARTH, DE L'ELABORATION D'UNE ANTHROPOLOGIE THEOLOGIQUE

Chapitre Premier

LE FONDEMENT CHRISTOLOGIQUE DE L'ANTHROPOLOGIE THEOLOGIQUE

=====

Pour bien situer le rapport que Barth entend établir entre la christologie et l'anthropologie, il convient de le replacer dans le cadre de sa doctrine de la création. Or, celle-ci s'ouvre sur une description de l'oeuvre de la création, qui consiste en un magistral commentaire des deux premiers chapitres de la Genèse. Nous aurons à y revenir. Pour l'instant, il nous suffit d'indiquer l'unité qui structure la démarche barthienne, de façon qu'apparaisse nettement le parallélisme qui veut que création et créature trouvent intratrinitairement leur raison d'être, tout en constituant extratrinitairement le fondement des rapports que le créateur entretient avec elles. A la réalité de l'alliance, qui procède du libre amour du Père pour le Fils en l'unité de l'Esprit Saint et dans lequel Dieu, en la personne de son propre Fils, a décidé de toute éternité de révéler sa gloire en établissant et aimant, dans un libre don, une créature différente qui ait sa nature propre, correspond la possibilité de la création, qui est la préparation et l'équipement du cadre dans lequel un sujet sera appelé à devenir le partenaire de l'histoire de l'alliance [1]. Parallèlement à la réalité du Logos éternel fait chair (Jean 1:2,14) qui de toute éternité, comme Fils de Dieu qui était, qui est et qui sera, vit notre vie en Dieu lui-même, dans l'élection éternelle dont il est l'objet, corres-

----

1) Tr. D. X, p. 101-104, 244-248 (III 1, p. 103-107, 258-263).

pond la possibilité de la créature, c'est-à-dire l'essence créée de l'homme, permanente et immuable [1]. Cette essence consiste, d'une part, en une détermination fondamentale et originaire, qui n'est autre que la destination de l'homme (et qui nous permettra de circonscrire l'homme réel) et, d'autre part, en une structure fondamentale (l'intersubjectivité du rapport je-tu), supportée par la constitution propre à l'être humain : sa totalité âme-corps et sa temporalité.

Un double problème doit nous occuper présentement. Que signifie faire découler de la christologie les structures essentielles de l'anthropologie et doit-on reconnaître dans cette méthode la seule voie théologique possible ? Une première réponse peut être donnée : l'homme dont s'occupe la dogmatique chrétienne n'est pas d'abord l'homme en général, ni le phénomène humain en tant qu'il constitue une certaine entité biologique et spirituelle, mais le partenaire de Dieu, c'est-à-dire le prochain de Jésus-Christ. "L'être humain est ontologiquement déterminé (ou défini) par le fait qu'entre tous les hommes l'un d'eux est l'homme Jésus"[2]. Il ne peut être question ici d'un choix ou d'une option quelconque. Qu'il le sache ou non, l'homme est concerné par le fait inamissible qu'au milieu de tous ses prochains, l'un d'entre eux se nomme Jésus et qu'il est, aux dires du témoignage néotestamentaire, l'être créé dans l'existence duquel nous avons directement affaire avec l'existence même de Dieu. En ce compagnon, en ce frère de chaque homme, une parole est prononcée qui nous fait saisir un comportement précis de Dieu à l'égard de tout être humain, une décision est prise qui signifie que, quelle que

----

1) Tr. D. XI, p. 71-73, 157-158, 55-56, 48 (III 2, p. 74-77, 172-173, 58, 50) et surtout la justification exégétique in Tr. D. X, p. 52-58 (III 1, p. 53-59) et Tr. D. VIII, p. 98-102 (II 2, p. 102-106). Voir également Tr. D. II, 89-91 (I 1, p. 411-413).

2) Tr. D. XI, p. 145 (III 2, p. 158). Voir Tr. D. III, p. 42 (I 2, p. 48-49).

soit la rébellion ou la révolte de l'homme, Dieu a décidé de l'aimer, de vivre à ses côtés, d'être pour lui [1]. L'anthropologie théologique prend au sérieux ce vis-à-vis unique, cet homme qui coexiste avec la souveraineté divine, dont l'être, régi et agi par Dieu, manifeste l'approche du Royaume. Son seul fondement est cet "être totalement dissemblable aux autres hommes par la plénitude de sa majesté divine, qui se présente à eux comme leur semblable", car être homme ne peut que vouloir dire en l'occurrence : "l'être avec Jésus, être avec lui cette correspondance et cette répétition de l'unicité et de la transcendance de Dieu, coexister avec ce prochain dissemblable - vivre dans ce vis-à-vis réel, absolu"[2].

Un semblable dissemblable, avons-nous dit. C'est ici que gît le mystère qui nous cause d'emblée une difficulté importante : comment identifier notre nature à celle de Jésus, si cette dernière existe sur la base d'une relation avec Dieu telle qu'elle n'a jamais existé et n'existera jamais pour nous ? Certes, si Jésus diffère de nous en tant que Dieu, il est par contre identique à nous en tant qu'homme ; mais ce qui s'avère décisif, c'est que lorsque "Dieu lui-même prend l'initiative au sein de la créature - et c'est ce qui a lieu en Jésus - la créature elle-même recommence à parler : elle se révèle à nous et devient à son tour langage. Alors le Créateur devenu un avec la créature parle non seulement de lui-même, mais aussi d'elle-même : des deux côtés, il dit la vérité"[3]. Or, la parole de vérité dont il est question est identique à une oeuvre : la vie et la mort de cet homme Jésus, rejeté par nous, ses compagnons et ses frères. Cette oeuvre nous empêche donc, par la contestation qu'elle représente, de nous arrêter à notre propre oeuvre. C'est pourquoi elle constitue un jugement de notre nature humaine, mais en même temps le seul point de

----

1) Tr. D. XI, p. 44-47 (III 2, p. 46-49).

2) Tr. D. XI, p. 148 (III 2, p. 161).

3) Tr. D. XI, p. 58 (III 2, p. 61). Cf. Tr. D. XI, p. 52-60 (III 2, p. 54-63).

convergence de notre justification, c'est-à-dire le seul lieu où nous est révélée notre situation juste. Le péché a cette dimension précise : la mort de Jésus, le Christ, sur une Croix. Et la grâce n'a d'autre dimension que l'amourprésupposé par l'obéissance de cet homme, pour que soit manifesté le péché humain. En conséquence c'est là-bas, sur la croix de Golgotha, que se trouve l'homme qui, négativement et positivement, me représente devant Dieu en même temps qu'il représente Dieu devant moi, "si bien que tout ce que Dieu a à me dire, il le dit d'abord et à proprement parler à cet homme, et que tout ce que j'ai à dire à Dieu, c'est lui qui, d'abord et à proprement parler, le dit à Dieu. Il ne me reste donc qu'à écouter et à redire à mon tour les paroles du dialogue qui existe entre Dieu et Jésus-Christ"[1]. Voilà ce qui ultimément permet de fonder l'anthropologie sur la christologie. La réalité de ma nature m'est manifestée dans la lumière et la clarté de la parole et de l'oeuvre de cet homme Jésus et, par contrecoup, comme par ombre portée, la possibilité que j'incarne se trouve jugée et condamnée. En dehors de la grâce, c'est-à-dire du don que Dieu me fait dans l'auto-démonstration de sa justice (ce qui signifie, pour le Nouveau Testament : de ma situation juste), je ne puis me reconnaître pécheur. C'est uniquement parce que Dieu se justifie devant moi et confirme sa volonté créatrice en assumant totalement la condition créaturelle, que je me découvre brusquement dans une situation inauthentique, aberrante, ontologiquement impossible[2]. Mais la vraie bonne nouvelle, le véritable évangile, c'est qu'entre le Christ et moi existe une identité de structure, car nos vies respectives s'inscrivent dans un cadre présupposant l'existence d'éléments essentiels identiques. Jésus possède un autre état que le mien, mais non pas une autre constitution. Et c'est précisément ce qui, en tant qu'état, distingue son humanité de la

----

1) Tr. D. IX, p. 251 (II 2, p. 839).

2) Tr. D. XI, p. 28-48 (III 2, p. 29-50).

mienne, qui m'en révèle la véritable constitution[1].

Que le fondement de l'anthropologie théologique soit la christologie, c'est ce qui s'avère inévitable, si l'on veut prendre au sérieux la relation entre Dieu et l'homme, telle qu'elle nous est manifestée dans le comportement de Dieu en l'homme Jésus. "Du point de vue noétique et ontique, Dieu et l'homme ne sont pas simplement en relation l'un avec l'autre comme deux objets; leur relation est l'effet d'un comportement et d'un comportement précis, qui doit son origine, son sens et son efficacité à l'initiative de Dieu, et qui, de même, comme comportement de l'homme, ne peut s'expliquer que par l'initiative libre et particulière de Dieu. Ainsi nous ne pouvons franchir les limites de la connaissance autonome de soi et passer sur un autre plan de réflexion, que si nous nous rendons compte que le complexe "Dieu et l'homme" ou "Dieu avec l'homme", ou "l'homme avec Dieu" signifie, du point de vue noétique et ontique: Dieu agit avec l'homme - c'est-à-dire à condition de considérer strictement et exclusivement l'histoire qui se produit entre Dieu et l'homme"[2].

Nous voici entraînés, par l'introduction des termes noétique et ontique, dans le problème de la connaissance, qui constitue indéniablement le point le plus difficile (et d'ailleurs le plus contesté) du discours théologique de Barth. Le risque que nous courons en fondant la connaissance de l'homme réel dans la connaissance que Dieu nous en donne lui-même en Christ est celui d'une circularité extrinsèque. Car l'objet dont nous avons à prendre connaissance (la réalité de l'homme en Jésus) constitue en même temps le sujet (la possibilité de réponse réellement actualisée) auquel ne peuvent que renvoyer tous les autres sujets humains. Il se pourrait qu'en fin de compte nous ne soyons pas véritablement concernés; le mouvement par lequel Dieu veut nous ouvrir à la connaissance qu'il

----

1) Tr. D. XI, p. 56-60 (III 2, p. 59-63).

2) Tr. D. XI, p. 136 (III 2, p. 147-148).

possède lui-même de nous, se refermerait finalement sans que nous y prenions vraiment part. La grâce ne nous atteindrait pas ! Le problème est donc de saisir comment l'homme peut prendre conscience de soi à travers le Christ, comment il peut, à l'intérieur du processus de connaissance dont nous parlons, devenir lui aussi un "ob-jet", un être qui "ec-siste", c'est-à-dire qui possède une consistance propre, une responsabilité capable de s'ouvrir à la Parole qui lui est dite.

La structure de la réponse théologique que nous avons à donner, et à laquelle nous nous limitons pour l'instant, nous est suggérée par quelques fort belles pages du chapitre que Barth consacre au problème de la connaissance de Dieu et qu'il résume ainsi : "Nous avons posé la question suivante : dans quelle mesure sommes-nous nous-mêmes, en Jésus-Christ, inclus dans la connaissance que Dieu a de lui-même ? dans quelle mesure sommes-nous, non pas laissés dehors, mais introduits par Jésus-Christ dans la communion avec Dieu ? A cette question, nous avons donné trois réponses, en renvoyant successivement à Jésus-Christ qui, de toute éternité, est pour nous, au Saint-Esprit et à la foi. Mais qu'on y prenne garde, les trois réponses n'en sont qu'une, ou plutôt les deux dernières ne font que répéter la première. Et c'est cette première réponse que nous répétons encore une fois, lorsque nous mentionnons l'Eglise"[1].

En ce qui concerne l'anthropologie théologique, il nous faudra identiquement partir de la réalité que Dieu est pour lui-même.

a) Le Logos éternel fait chair, fondement intratrinitaire de la créature. Si l'on veut valablement rendre compte du témoignage scripturaire, on sera inévitablement amené à par-

----

1) Tr. D. VI, p. 153-161, cit. p. 159 (II 1, p. 173-181, cit. p. 179). C'est nous qui soulignons.

ler d'une vie interne en Dieu [1]. Le Dieu de la révélation attesté par l'Ecriture est, dans une inaltérable unité, trois fois différemment le même, c'est-à-dire le Dieu qui possède sa propre "ob-jectivité" en se posant lui-même dans l'unité de son essence et la différence de ses manières d'être, ce qui constitue son propre mode "d'ec-sistence"[2]. La créature (et partant, l'homme) trouve donc intratrinitairement la raison de son existence, dans la Parole que Dieu entend et prononce de toute éternité et qui est identique à la communion du Père

----

1) "Car l'homme capable d'expliquer d'une manière vraiment valable et acceptable la christologie johannique sans recourir au commentaire du dogme ecclésiastique de la trinité, cet homme-là est encore introuvable !" Tr. D. XI, p. 72 (III 2, p. 75-76).

2) Cf. Tr. D. II, p. 14 (I 1, p. 324). Nous écrivons intentionnellement "ob-jectivité", "ob-jet" et "ec-sistence" pour marquer qu'il ne s'agit pas d'une objectivation (Objektivität) au sens où la dénoncerait un Feuerbach (dont l'oeuvre a eu une influence considérable sur Barth), mais d'une objectivité (Gegenständlichkeit) renvoyant à une vie relationnelle qui constitue l'être interne que Dieu doit posséder "extra me", s'il est réellement en mesure de m'atteindre. Car, dans la rencontre que l'homme fait de Dieu, ce dernier reste sa propre raison d'être, tandis que l'homme ne trouve sa réalité qu'en tant qu'il est déterminé par l'objectivité de la révélation, qui littéralement "se met en travers de sa route". Ainsi, <u>anthropo</u>logiquement c'est parce qu'il me fait autre que Dieu est l'autre, mais <u>théo</u>logiquement c'est la réalité de l'altérité divine qui fonde celle de l'homme, ce qui revient à dire que c'est parce qu'il <u>est</u> l'autre que Dieu me <u>fait</u> autre. Cf. Tr. D. III, p. 40-41 (I 2, p. 46-48) où Barth fait résider la véritable objectivité dans la <u>présence</u> des autres : nous apprenons à nous connaître nous-mêmes en apprenant à dire "tu". C'est pourquoi la parole s'est faite chair. Aussi convient-il de noter qu'une phrase comme celle-ci : "Ce n'est pas parce qu'il est une religion de la grâce que le christianisme est vrai, mais c'est parce que la grâce le rend vrai, qu'il peut être désigné par cette expression" (Tr. D. IV, p. 128 (I 2, p. 371)), repose chez Barth sur le fait que la décision qui est actualisée dans la révélation présuppose une vie interne qui lui confère son contenu, c'est-à-dire, pour l'homme, la possibilité d'une assomption et d'un éclatement de sa religiosité.

avec le Fils, dans l'amour du Saint-Esprit. Le fondement réel de la création est donc le regard de Dieu sur son Fils, le Logos fait chair, et la libre décision de l'amour divin de trouver audience en dehors de son éternité, dans la communion qu'il instaure éternellement avec sa créature en Jésus de Nazareth, vrai Dieu et vrai homme, afin que rayonne à tout jamais sa gloire [1]. Qu'il le sache ou non, qu'il l'accepte ou s'en affranchisse, l'homme existe en fonction de cette "ob-jectivité" primaire de Dieu, mais il a à devenir ce qu'il est (une créature vivant de la coexistence divine), dans la responsabilité, c'est-à-dire dans l'actualisation de la possibilité que représente le fait de posséder une existence et de la déterminer. C'est pourquoi Dieu se présente à lui dans "l'ob-jectivité" secondaire de sa révélation qui se pose devant l'homme sous forme de signes intermédiaires, et ultimément, sous la forme de son propre Fils, la Parole faite chair[2].

b) <u>Le Saint-Esprit, garant intradivin de la créature, authentifiant notre connaissance révélée</u>. Le propre de la révélation est que la Parole de Dieu s'adresse à l'homme de telle manière qu'elle lui fait comprendre qu'il ne peut pas la recevoir par lui-même, car elle appartient à l'ordre de la présence, c'est-à-dire du don. La révélation n'est une réalité que dans la mesure où Dieu se <u>présente</u> à nous en se <u>rendant présent</u>. "Mais il reste que c'est <u>pour nous</u> qu'elle est là, c'est-à-dire dans la mesure où nous sommes nous-mêmes <u>présents</u>. Car lorsque Dieu nous est présent, nous lui sommes également présents, c'est-à-dire que nous sommes insérés dans l'événement de sa révélation, non pas à côté de lui mais par lui, non pas comme des gens qui collaborent avec lui mais comme des gens qui, tout simplement, le reçoivent"[3]. Cette insertion de

----

1) Tr. D. X, p. 52-53 (III 1, p. 53-54).

2) Sur le rapport entre objectivité primaire et objectivité secondaire: Tr. D. VI, p. 14-15, 48-52 (II 1, p. 15-18, 53-57).

3) Tr. D. IV, p. 32-33 (I 2, p. 259).

l'homme dans la circularité de l'autotémoignage que Dieu se rend à lui-même, loin de détruire son identité, lui révèle sa véritable filialité. Telle est, selon le témoignage biblique, l'oeuvre du Saint-Esprit, et telle est la réalité de la foi. Il ne s'agit pas d'une irruption de forces surnaturelles ou de puissances magiques au sein de notre complexe physico-psychique - car "avoir" le Saint-Esprit signifie précisément mettre son assurance en Dieu, dans l'action et la Parole par lesquelles il nous atteint, et non en une quelconque possession de Dieu - mais d'une détermination qui a lieu en tant qu'acte de notre détermination personnelle[1]. "Dans le cadre du processus de connaissance où l'homme se distingue de Dieu et où il distingue Dieu de lui-même, comme l'être tout différent qui le domine souverainement, de sorte que le Dieu miséricordieux devient un objet pour lui - cet homme s'objectivise lui-même, à son tour il devient pour soi un objet connaissable, à son tour il prend conscience de soi - de son existence dont Dieu est l'origine et qu'il place lui-même devant Dieu, qui en est également la fin. La phrase à la fois si simple et si riche de substance : "Je suis" devient possible et nécessaire. Elle n'est pas une affirmation autonome. Elle n'est pas vraie absolument. On ne peut l'énoncer qu'en l'accompagnant et la faisant précéder de cette autre: "Dieu est". C'est ainsi seulement qu'elle veut dire quelque chose. Elle signifie alors : je me trouve moi-même, je découvre l'être que je suis par la Parole de Dieu, lorsque j'accomplis l'acte de responsabilité qui m'est demandé, c'est-à-dire lorsque je sais que je suis compris dans le mouvement qui s'appelle cet acte"[2]. S'il en est ainsi, si l'homme, dans l'obéissance que la Parole de Dieu requiert de lui, coïncide, en se posant, en s'"ob-jectivisant", dans l'autodétermination (sans

----

1) Nous avons utilisé pour ce passage Tr. D. IV 1-70, particulièrement p. 50, 32-33, 58 (I 2, p. 222-304, particulièrement p. 280, 259-260, 290) et Tr. D. II, p. 140-157 (I 1, p. 470-489).

2) Tr. D. XI, p. 193 (III 2, p. 212-213). C'est nous qui soulignons cette dernière phrase.

laquelle il ne serait pas un homme) qui l'assure de son "ec-sistence", avec la prédétermination divine, c'est parce que le Saint-Esprit est le garant intradivin de la créature. Celui-ci est en effet le lien qui de toute éternité anime et unit le Père et le Fils, et comme tel il représente l'accord éternel de Dieu avec lui-même, c'est-à-dire l'amour et la paix, dans lesquels le Père veut, en son Fils, la créature, afin que sa gloire soit exaltée au delà de toute mesure. Le Saint-Esprit est en quelque sorte la manière dont Dieu se justifie et se sanctifie vis-à-vis de lui-même en glorifiant sa propre communion, et la manière dont il justifie et sanctifie sa créature en la rendant participante à la surabondance de son amour. Car la créature ne pourrait exister si Dieu n'avait pas été de toute éternité d'accord avec lui-même en ce qui la concerne, et c'est pourquoi le Saint-Esprit seul peut la rendre certaine de son existence. C'est dans la manière d'être de Dieu comme Saint-Esprit que la créature préexiste en soi, parce qu'elle fonde et garantit à l'avance sa coexistence avec Dieu, selon le décret éternel qui lie le Père et le Fils[1]. Cela signifie que de toutes parts Dieu enveloppe et détermine sa créature et que si l'homme le découvre c'est parce que Dieu le lui manifeste, en lui donnant la foi par la Parole qui est la présence éternelle de Dieu au monde. Car le Saint-Esprit n'est autre que la présence temporelle de Jésus-Christ qui, éternellement, nous représente devant Dieu.

c) <u>La foi, forme temporelle de l'être éternel de l'homme en Jésus-Christ</u>. C'est en ce sens que "vis-à-vis de la Parole de Dieu qui s'adresse à lui, l'homme n'est jamais comme un sujet par rapport à un objet : il est et reste sans cesse le <u>prédicat</u> d'un sujet"[2]. Certes "l'homme est le sujet de la

----

1) Tr. D. X, p. 58-61 (III 1, p. 59-63); Tr. D. II, p. 163 (I 1, p. 495); Tr. D. III, p. 185-186 (I 2, p. 217-218).

2) Tr. D. V, p. 336 (I 2, p. 885). C'est nous qui soulignons.

foi. Ce n'est pas Dieu, mais l'homme qui croit. Mais précisément, cette qualité de sujet qu'a l'homme croyant est enveloppée dans le prédicat du sujet *Dieu*, de même que le Créateur enveloppe la créature, et le Dieu miséricordieux l'homme pécheur, c'est-à-dire de telle sorte que cette qualité de sujet, ce moi de l'homme comme tel, ne peut exister qu'à partir du Toi, du sujet Dieu"[1]. La foi ne consiste donc pas en une transformation intérieure de caractère immanent, mais elle est la confession qu'en l'homme Jésus c'est avec chaque homme que Dieu entre en relation. La foi est donc la forme temporelle de l'être éternel de l'homme en Jésus-Christ, et c'est ainsi qu'il existe, incluse dans la disponibilité divine, une disponibilité de l'homme pour Dieu[2].

----

1) Tr. D. I, p. 237 (I 1, p. 258).

2) "La foi, selon le nouveau Testament, est l'acte par lequel nous prenons conscience de la *différence* qui subsiste dans notre communion avec le Christ. Elle n'est pas une séquence de la foi du Christ, et encore moins un prolongement de son existence: elle est foi *en lui*." Tr. D. III, p. 110 (I 2, p. 130). Cette insistance est très importante, car elle conditionne tout le problème de l'ἐφάπαξ de l'oeuvre du Christ et de son efficacité "pro me"; Barth fait, dans le premier volume des prolégomènes, l'inventaire des significations que prend le terme πίστις dans le Nouveau Testament. Objectivement, il signifie d'abord fidélité de Dieu, enseignement de la Foi, et enfin être du chrétien dans le Christ. Subjectivement, le terme prend ensuite le sens de confiance, de don de l'Esprit, et finalement de vie religieuse chrétienne. Mais son centre de gravité reste indéniablement le ἐν Χριστῷ paulinien. (Tr. D. I, p. 221-222, -I 1, p. 240-241. Voir tout le contexte "La Parole de Dieu et la foi" p. 220-239, -I 1, p.239-261). C'est pourquoi, dans le paragraphe qu'il consacre, dans sa doctrine de la réconciliation, au Saint-Esprit et à la foi chrétienne, Barth insiste fortement sur le fait que ce n'est pas *ma* foi qui fait de moi un chrétien mais l'oeuvre du Christ accomplie *pour moi*. La foi n'est pas d'abord une piété intérieure ou une possibilité d'ec-sistence historique (geschichtlich) mais un mouvement de *reconnaissance*, de *connaissance* et de *confession*. L'homme nouveau est un *témoin* du Christ. Il atteste, au sein du "pro nobis" de l'Eglise, le "pro me" de la foi personnelle et le "propter nos homines" impliqué par le jugement qu'elle reconnaît. Ici encore nous retrouvons la fameuse circularité barthienne où chaque acte signifiant (ma foi, celle de la communauté, le jugement et la promesse annoncés au monde) renvoie, dans un jeu de réfraction par rapport aux autres, au contenu même de la foi, résumé dans la christologie (Cf. IV 1, p. 826-872). Pour notre part, nous jugeons la position de Barth

Découvrir l'homme réel en Christ, fonder l'anthropologie sur la christologie, c'est confesser, dans la foi que crée en nous l'action de Dieu, qu'aux actes et à la Parole de l'homme Jésus correspond de toute éternité, dans l'essence même du mystère trinitaire, une décision favorable et miréricordieuse concernant tout homme et toutes créatures. C'est donc la réalité première et dernière de toutes choses qui est rendue manifeste dans le comportement que Dieu adopte dans l'élection de l'homme Jésus, et c'est pourquoi l'ouverture de l'homme à la grâce et sa participation à la connaissance que Dieu lui accorde de lui-même, ne peuvent consister qu'en un comportement renvoyant à celui de l'homme Jésus : laisser Dieu être le sujet de son être et entrer par la foi dans la circularité du processus par lequel Il se donne à connaître, tout en nous révélant à nous-mêmes.

d) L'Eglise. L'explication que nous venons de fournir nous montre que le discours théologique appartient à l'ordre de la foi. Il est vie, rencontre d'un vis-à-vis, réciprocité, et ne trouve sa consistance pleine que dans une relation soumise qui culmine dans la prière. C'est là sa dimension ecclésiale. De par leur nature même, la Bible et la dogmatique "parlent non pas de 'relations' conceptuelles, mais d'événements, non pas d'objets mais d'actes, non pas d'un 'être en soi' mais d'existence : ou plutôt (elles) ne parlent de relations conceptuelles, d'objets, d'être, que dans la seule

----

(Suite de la note 2 de la page 23)
parfaitement équilibrée. Elle a le grand avantage (malgré peut-être l'excès d'intellectualité que l'on pourrait lui reprocher) de mettre nettement l'accent sur l'objet de la foi, sur son contenu, plutôt que sur "l'expérience" ou la façon dont le croyant comprend son existence. Car le point brûlant que nous touchons ici est, finalement, celui de la nature de la grâce et des conditions de possibilité de sa présence à l'homme. Est-elle un quelconque influx (risque du catholicisme), un événement du salut provoquant une ouverture confiante sur l'avenir et un détachement du monde (risque de Bultmann), ou la rencontre, à travers l'intentionalité de témoignages, d'une présence dans l'actualité de laquelle une lecture devient possible de la rectitude des êtres et du mystère dernier de leur origine, permettant une joyeuse et dynamique participation au monde (sens dans lequel nous semble aller la pensée de Barth) ?

mesure où ils sont des événements, des actes, dans la mesure où il y va de leur existence. La Parole de Dieu n'a fondé aucune académie, aucune université, elle a fondé l'Eglise seulement (...)"[1]. Si Jésus-Christ est véritablement le Seigneur de l'Eglise, s'il est vrai qu'en lui Dieu me rencontre comme un "tu", de telle sorte qu'à lui, l'inaccessible, le transcendant, il me soit permis et possible de dire : notre Père [2], alors la voie christologique est bien la seule praticable pour fonder une anthropologie théologique.

Mais déjà le problème rebondit. Vous voulez, nous dit-on, fonder un discours humain sur la Parole de Dieu. Fort bien! mais qu'est-ce que cela veut dire ? Comment justifiez-vous la possibilité de procéder à un mouvement vertical, de la Parole de Dieu à celle de l'homme, de la révélation à la théologie ? Vous allez tomber dans les grossières erreurs d'un langage naïf et anthropomorphique, faute d'une analyse préalable des structures existentiales dont dépend tout parler humain. Vous risquez de porter atteinte et à la transcendance de Dieu et à la vérité de l'homme.

A ces critiques, la réponse de Barth est en définitive très concise, bien qu'elle ait nécessité, pour être bien exposée, l'épaisseur des volumes de la "Dogmatique" ! Elle consiste à réclamer pour la théologie un statut autonome, dont la seule justification sera l'élaboration dogmatique jugée en fonction de sa cohérence interne et de son adéquation à son propre fondement : la Parole du "Dieu qui, après avoir à maintes reprises et sous maintes formes, parlé jadis aux Pères par les prophètes, nous a, en ces jours qui sont les derniers, parlé par le Fils qu'il a établi héritier de toutes choses, par qui aussi il a fait les siècles" (He. 1:1-2). Si une

----

1) Tr. D. V, p. 389 (I 2, p. 940). C'est nous qui soulignons.
2) Cf. Tr. D. VI, p. 56-59 (II 1, p. 62-65).

démarche philosophique est possible, elle ne pourra être que seconde ou indépendante. Elle pourra soit accepter le discours dogmatique (ou son fondement, l'Ecriture) - en soi transrationnel, puisque dépendant d'une source transcendante, mais pas absurde - et tenter d'établir son support transcendental reliant l'esprit humain à son principe et garantissant que la foi n'est pas un fidéisme, soit s'aventurer dans une recherche autonome qu'elle ne pourra confronter à la révélation que comme une possibilité (mais une possibilité véritable) de la réalité qui lui est attestée[1]. Ce faisant,la philosophie procédera toujours "de bas en haut" dans un mouvement inverse à celui du théologien, mais en quête, à son propre niveau, de la même vérité eschatologique. C'est pourquoi elle sera toujours l'objet d'une grande attention de la part du théologien[2]. Mais ce dernier ne saurait se laisser

----

1) Nous rangeons naturellement le niveau "phénoménologique" de l'oeuvre de Teilhard dans les recherches autonomes.Quant au premier groupe, nous en avons calqué l'attitude sur celle d'Henri Duméry. Voir à ce propos la correspondance qu'il a échangée avec Pierre Barthel in Revue de Théologie et de Philosophie, Lausanne, 1965, III, XCVIIIe année, p.156-171.

2) Cf. Karl Barth : "Philosophie et Théologie", Ed. Labor et Fides, Genève, 1960. Nous ne résistons pas au désir d'en extraire ce passage qui résume, en définitive, l'esprit de notre étude : "Mais dans son zèle pour la parole et l'oeuvre de Dieu, ce même théologien pourrait, sinon avoir oublié, du moins avoir donné une importance trop secondaire au partenaire de nature créaturelle inséré dans l'alliance divine, c'est-à-dire au monde réconcilié avec Dieu en Jésus-Christ; en voulant donner, comme il est normal, la première place au 'vrai Dieu' et à sa liberté, il pourrait avoir accordé trop peu d'attention au 'vrai homme' et à la liberté humaine, au risque d'en présenter une image trop pâle et imprécise. La réalité qui intéresse et touche le philosophe au premier chef ne devrait-elle pas intéresser et toucher avec autant de force, quoique secondairement, le théologien lui-même ? Peut-être l'a-t-elle trop peu intéressé et touché pratiquement ? Peut-être le théologien a-t-il pris trop peu au sérieux le domaine de la nature et de la créature; peut-être a-t-il accordé trop peu d'intérêt à l'humanité; peut-être, cédant à une passion pseudo-prophétique, a-t-il pensé et parlé d'une manière trop peu profane et inhumaine (en contradiction flagrante avec sa vocation) ? L'existence du philosophe peut lui rappeler qu'en agissant ainsi il fait fausse route,et que,étant donné la tâche qui est la sienne, il ne saurait parler d'une manière assez profane, naturelle et humaine, là où cela est nécessaire." (p. 39-40)

dicter la conceptualité qu'il lui faut adopter pour interpréter "adéquatement" la Parole de Dieu, puisque le propre de celle-ci est de faire éclater, par le renvoi qu'elle implique au Dieu tout-autre, toute conceptualité humaine [1].

Comportement de Dieu, Parole de Dieu, noétique, ontique, réalité intratrinitaire, élection, objectivité primaire et secondaire ... autant de termes dont il nous faut préciser le sens, en les replaçant dans la structure générale du discours théologique de Barth, afin d'en éprouver le bien-fondé et la solidité conceptuelle. Nous le ferons succinctement, en mettant en relief la relation qu'il y a lieu d'instaurer entre l'élaboration méthodologique et celle de la notion d'homme réel.

----

1) Tr. D. V, p. 273-281, 319-320 (I 2, p. 815-825, 865-867); Tr. D.VI, p. 28-29, 202-205 (II 1, p. 31-33, 225-229).

Chapitre II

LA STRUCTURE DU DISCOURS THEOLOGIQUE DE BARTH

La "Dogmatique ecclésiastique" s'ouvre sur d'abondants prolégomènes; après avoir cherché à connaître la Parole de Dieu sous sa forme primaire et originelle, présupposée par le fait de la révélation et l'existence de la prédication et de l'Ecriture [1], Barth explicite en trois développements le concept de révélation : a) le sujet de la révélation est le Dieu trinitaire [2]; b) l'évènement de la révélation est l'incarnation de la Parole de Dieu en Jésus-Christ (qui conditionne notre conception du temps et nous permet d'approcher le mystère de la personne de Jésus-Christ) [3]; c) le but et l'effet de la révélation est l'effusion du Saint-Esprit (qui conditionne notre conception de la religion et nous permet d'approcher le mystère de l'homme nouveau incorporé à l'humanité du Fils de Dieu par la foi) [4]. Enfin, Barth développe une doctrine de l'Ecriture Sainte, pour éclairer le rôle normatif que doivent jouer les témoignages de la Bible dans la prédication et dans l'élaboration dogmatique [5].

L'ampleur de ces prolégomènes est due au fait que Barth a tenu à écrire une dogmatique régulière [6]. Il n'entre donc pas dans notre tâche d'en examiner toute la teneur.

----

1) Tr. D. I (I 1, p. I-310) § 1-7.
2) Tr. D. II (I 1, p. 311-514) § 8-12.
3) Tr. D. III (I 2, p. I-221) § 13-15.
4) Tr. D. IV (I 2, p. 222-504) § 16-18.
5) Tr. D. V (I 2, p. 505-990), § 19-24.
6) Tr. D. I, p. 265 (I 1, p. 295).

Ce que nous voudrions seulement montrer, c'est l'importance pour notre problème de la doctrine christologique qui sert de pierre angulaire à l'édification conceptuelle du discours théologique.

1. L'expression du mystère christologique dans le Nouveau Testament comme modèle de tout concept théologique

"Une dogmatique ecclésiastique doit être christologique dans sa structure fondamentale comme dans toutes ses parties, s'il est vrai que son seul critère est la Parole de Dieu révélée, attestée par l'Ecriture sainte et prêchée par l'Eglise, et s'il est vrai que cette Parole de Dieu révélée est identique à Jésus-Christ" [1]. La christologie est tout ou elle n'est rien. S'il nous est possible de parler de Dieu et conséquemment de l'homme dans sa réalité, c'est uniquement parce qu'un homme est apparu qui était Dieu lui-même et l'homme lui-même sans aucune restriction ni réserve, et que de cet homme on ne peut parler que dans l'ordre du mystère, parce qu'il est le point de départ absolu et le point d'arrivée définitif de tout discours théologique. Toute tentative pour dominer la réalité qui est manifestée en cet Homme est exclue car devant lui le langage humain se transforme en témoignage[2]. "Ce qui distingue le témoin d'un simple observateur,d'un rapporteur, d'un dialecticien ou d'un partisan (quelle que soit leur valeur), c'est qu'il répond simplement à une question qui lui est posée par le juge (et non par lui-même). Plus il s'appliquera à répondre exactement et objectivement, et plus aussi ses propres questions qu'il ne s'agit pas d'étouffer passeront à l'arrière-plan, et plus aussi enfin, la réponse qu'il donnera sera déterminée par la réalité qu'il a charge d'indiquer et de confirmer"[3]. Or, les témoins néotestamentai-

----

1) Tr. D. III, p. 114 (I 2, p. 135).
2) Tr. D. III, p. 115, 121-122 (I 2, p. 136-137, 144-145).
3) Tr. D. V, p. 364 (I 2, p. 913). Cf. Tr. D. III, p. 7 (I 2, p. 7-8).

res n'ont eu d'autre recours, pour rendre compte de la personne et de l'oeuvre de Jésus-Christ, que celui d'emprunter la voie d'une double formulation. Un premier groupe de témoignages (parmi lesquels les écrits johanniques et une grande partie des épîtres pauliniennes) nous annonce: le Fils où la Parole de Dieu est identique à cet homme Jésus de Nazareth. Un second groupe de témoignages (notamment les synoptiques et parfois Paul) nous annonce à l'inverse : Jésus de Nazareth, cet homme particulier est le Fils de Dieu. C'est à l'intersection de ces deux affirmations christologiques, qui nous renvoient alternativement l'une à l'autre et reposent entièrement sur leur objet (c'est-à-dire sur la découverte, occasionnée par la rencontre d'un être humain, de l'accomplissement du concept Fils de Dieu en l'homme Jésus, ou inversément, de la présence en l'homme Jésus de la Parole de Dieu), que le discours théologique trouve le point d'impact du dynamisme de la révélation, par lequel il lui faut se laisser porter s'il veut que ses concepts aient une chance de renvoyer adéquatement à l'objet qu'ils entendent désigner [1]. Tout effort de compréhension théologique devra laisser la réalité de la révélation précéder l'élaboration conceptuelle,de même que les témoins néotestamentaires ont laissé le mystère de la personne de Jésus-Christ être le véritable sujet de leur double proposition analytique. C'est précisément cet acte de reconnaissance et de confession qui constitue la vraie foi et qui situe l'élaboration théologique dans l'ordre de l'inconcevable, mais non pas dans l'ordre de l'absurde. "La révélation devient objet de connaissance pour nous sur la base de son propre pouvoir et non à partir de nos possibilités. L'opération par laquelle nous la connaissons apparaît comme une démarche que nous pouvons bien <u>accomplir</u> en fait, mais dont <u>nous ne pouvons pas</u> comprendre comment nous l'accomplissons. Nous ne pouvons comprendre la possibilité de

----

1) Tr. D. III, p. 15-24 (I 2, p. 17-28). Cf. Tr. D. I , p. 175 (I 1, p. 188).

cette démarche qu'à partir de son objet même, c'est-à-dire comme une possibilité que nous ne possédons pas mais qui nous est accordée, communiquée, donnée"[1]. Ici s'éclaire le fameux problème de la pré-compréhension qui oppose Barth tant à Bultmann qu'aux théologiens catholiques. Développer en concepts appropriés, indépendamment de la révélation,une compréhension de l'existence qui montre simplement ce que signifie exister, dégager donc une structure ontologique et formelle (existentiale) de l'être humain, est une démarche possible mais forcément seconde par rapport à l'élaboration théologique qui appartient à l'ordre du témoignage, de la foi, du mystère. "Credo ut intelligam" et pourtant "intelligo ut credam", car la circularité de la "connaissance" théologique (de la naissance avec), si elle est réelle,ne peut être qu'une reconnaissance (une renaissance avec). Parce que le Logos s'est fait chair et que la vie qui était auprès du Père nous a été manifestée, il est donné à nos concepts de reprendre vie, de renaître, en découvrant leur fondement originaire et en y renvoyant dans la vérité que leur confère la révélation[2]. Nous sommes appelés à la même sagesse,dont les témoins néotestamentaires ont usé en répondant par une double assertion concomitante à l'interpellation du mystère de la personne du Christ. Pour circonscrire ce mystère,et donc n'en pas vouloir percer le secret, il faut que nous reprenions à notre compte, pour la rendre cohérente conceptuellement, la structure relationnelle par laquelle Dieu nous atteint et qui est le voilement dans le dévoilement,la présence

----

1) Tr. D. III, p. 159-160 (I 2, p. 188). "L'incarnation est inconcevable, certes, mais elle n'est pas absurde et ne doit pas être interprétée comme une absurdité". Tr. D. III, p. 148 (I 2, p. 175-176).

2) Voir à propos des termes "père", "fils", "souveraineté", "patience", etc, Tr. D. VI, p. 232 (II 1, p. 259-260). L'anthropologie théologique de Barth opère, en fin de compte, un retournement identique à propos des notions de "réciprocité", "être avec", "temps", etc.

dans l'incognito. Etre de la partie subjectivement, avec notre pensée, pour comprendre objectivement l'Ecriture, ne peut signifier que la foi présuppose une "précompréhension", parce que précisément elle est vie réflexive, et non pas seulement mise en oeuvre formelle. Le discours théologique a ceci de particulier qu'il est le fruit d'une relation personnelle avec la source de toute relation et de tout discours. Ce qui décide de la légitimité de ses concepts, ce sont les rapports et l'ordre dans lequel ils interviennent. C'est pourquoi "la dogmatique est une science non par la matière de son exposé, qui certes doit aussi exister, mais par le mouvement même qui porte et anime cette matière"[1]. Le tour parfois poétique, que prend à l'occasion le style de Barth, révèle ce dépassement du niveau anthropologique du langage, dans une sorte d'assomption théologique des mots, qui évoluant dans la sphère de l'inconcevable se chargent sacramentellement [2] d'un pouvoir de dévoilement de l'invisible, malgré leur voilante humanité.

Avec le Père Bouillard, résumant Bultmann, nous voyons bien qu'il faut distinguer deux points de vue : "Ce qu'opère le Saint-Esprit, c'est la décision intelligente de la foi, au sein de laquelle la Bible devient pour moi parole de Dieu s'adressant personnellement à moi. Mais la compréhension du texte et de la possibilité d'existence qu'il me montre ne peut s'effectuer qu'au sein d'une interprétation méthodique engageant une réflexion profane"[3]. Seulement le

----

1) Tr. D. I, p. 269 (I 1, p. 299). Voir le contexte: "La dogmatique comme science", p. 262-272 (I 1, p. 291-305). Cf. aussi Tr. D. I, p. 76 et la définition du Dogme (l'être dont les dogmes sont la manifestation) comme le concept d'un rapport, p. 256, 261 (I 1, p. 79 et p. 284, 289-290).

2) Ce terme ne doit naturellement pas être pris au sens d'une quelconque transsubstantiation. Il désigne seulement cette inadéquation de notre langage, qui, par sa fidélité à la Parole qui nous est dite, peut cependant désigner adéquatement un mystère qui ne nous appartient pas.

3) Henri BOUILLARD : "Karl Barth", III, Ed. Aubier, 1957, p. 61, qui renvoie à l'article de BULTMAN : "Zum Problem der Entmythologisierung" in H.W. BARTSCH "Kerygma und Mythos", II, Hamburg, 1952, p. 191-192.

discours dogmatique se greffe directement sur l'Ecriture comme son commentaire, sa lecture en profondeur, et non comme son interprétation existentiale méthodique. Une différenciation des niveaux du langage est ici nécessaire. L'exégète et le dogmaticien abordent la même Ecriture, reconnue comme le témoignage par lequel la Parole de Dieu s'atteste elle-même. Mais le premier l'aborde en y puisant la source d'un discours théologique, tandis que le second y trouve l'occasion d'une recherche sur les conditions anthropologiques qui ont déterminé certains hommes à parler comme ils l'ont fait. Ensuite seulement, les discours du dogmaticien et de l'exégète seront susceptibles d'une recherche philosophique sur leur structure ontologique formelle[1]. Ainsi le dogmaticien et l'exégète au-

----

1) Disons pour faire court que le livre de M. MALET "Mythos et logos. La pensée de Rudolf Bultmann", Ed. Labor et Fides, Genève, 1962, par ailleurs remarquable de clarté, nous a paru grevé de l'hypothèque suivante : on admet dès le départ ("Les catégories bultmaniennes", p. 3-75) qu'exégèse "scientifique" (au sens classique de recherche philologique et étude du contexte culturel) et mise en valeur des possibilités d'existence qui sont actualisées dans les textes, sont une seule et même démarche. Nous entendons bien que l'exégèse conservatrice puisse être victime d'une philosophie dépassée du sujet et de l'objet (cf. p. 177-182); mais ce n'est pas en tant que "scientifique" qu'elle l'est, mais dans sa façon de comprendre les résultats auxquels elle a abouti. Identiquement Bultmann commence son exégèse par une recherche critique des "fondements historiques (cf. p. 182, note 1), dans laquelle il ne met pas en oeuvre les catégories philosophiques auxquelles il se rattache ensuite. C'est cet aspect de l'exégèse qui sert au dogmaticien à fonder son propre discours sur "le vrai sens du texte". Ainsi la critique que M. Malet fait à Barth porte le plus souvent à faux, car elle ne s'adresse pas à un discours situé à un même niveau de langage. Pour qu'elle puisse s'exercer, il faudrait que quelqu'un tente de déterminer si la sphère du discours barthien est susceptible d'une réduction transcendentale à une structure formelle, identique à celle obtenue par Bultmann à propos du discours scripturaire. Mais en retour il faut aussi constater que dans son opuscule "Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen" (Theologische Studien N° 34, Zollikon-Zürich, 1952), Barth tente de comprendre Bultmann comme s'il était un dogmaticien: d'où son embarras et sou-

ront-ils à tenir compte l'un de l'autre, mais dans la liberté que leur confère leur propre sphère de langage, et ils auront à reconnaître le bien-fondé de la démarche philosophique,dont la confirmation ne pourra être que secondaire (mais véritable) par rapport à la réalité que leur propre discours entend attester. A la vérité, le langage théologique total serait celui de l'adéquation parfaite des discours dogmatique, exégétique et philosophique. Mais notre condition de créature ne nous permet pas d'y accéder. C'est pourquoi, une fois encore, nous devons renvoyer au mystère christologique et à la manière dont les témoins néotestamentaires l'ont attesté. Se maintenir sur cette arête étroite où Dieu et le mouvement de la révélation par laquelle il se dévoile fondent la réalité à laquelle renvoie la possibilité de notre élaboration conceptuelle (secondairement thématisable par une réflexion philosophique), tel nous paraît être le sens du combat, qu'au delà de l'actualité éphémère des polémiques, Barth a mené contre une certaine théologie catholique d'école et contre le libéralisme issu de Schleiermacher. Notre tâche consiste désormais à montrer comment découlent de la christologie les différents concepts qui structurent le discours dogmatique barthien. C'est ce que nous allons faire à propos du rapport entre l'ontique et le néotique (qui fonde l'élection de l'homme), du concept de Parole de Dieu (qui fonde l'homme auditeur de la Parole) et de l'aspect relationnel qui lie la théonomie et l'autonomie de tout discours théologique.

(Suite de la note de la page 34)

vent l'inadéquation de ses critiques. Le problème se complique encore du fait que Barth s'est souvent placé sur le terrain de l'exégèse. Nous laissons cependant ce problème de côté, car, de même que pour Ecriture et tradition, il y a, chez Barth, circularité entre exégèse et dogmatique, en ce sens que la proposition dogmatique est normative pour comprendre l'Ecriture, mais ne voit sa normativité apparaître qu'au cours de l'exégèse.

Notons encore que l'importance donnée ici à la christologie signifiera, dans notre élaboration de l'homme réel, que ce dernier sera essentiellement un être avec Dieu,un être qui coexiste avec le Christ, dans un mouvement qui procède de Dieu et retourne à lui.

2. Ontique et noétique

"La Parole est devenue chair" (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο). Jean 1:14 conçoit donc l'incarnation comme un acte, comme un devenir. Rien ne permet de réduire l'opposition entre les termes Parole, devenir et chair. Le seul nom qui ait pu justifier, aux yeux de l'évangéliste, cette inconcevable proposition est celui de Jésus-Christ Emmanuel (Dieu avec nous). Conçue donc comme un acte, et non comme un état, l'incarnation présuppose un "terminus a quo" (Dieu en soi) et un "terminus ad quem"(Dieu pour nous), qui peuvent être rapportés l'un à l'autre dans l'exercice du ministère accompli par Jésus [1]. C'est l'action même de Dieu dans sa révélation qui fonde les deux concepts fondamentaux d'ontique (la présence de Dieu à lui-même conditionnant l'être de toutes choses) et de noétique (le mouvement par lequel Dieu se rend présent au monde et qui possède sa rationalité interne). En effet, d'une part "ce que le Nouveau Testament nous dit de la réalité de Jésus-Christ doit être incontestablement compris comme l'annonce d'un fait qui s'est produit (als Kunde von einem perfekten Tatbestand) et dont il y a lieu de parler au parfait : quand le temps fut accompli Dieu s'est réellement fait homme, sa Parole éternelle a été audible parmi nous et nous avons été réconciliés avec lui une fois pour toutes. Jésus-Christ est une réalité

----

1) Tr.D. I, p. 166-167 (I 1, p. 177-179) où Barth répond aux objections qui lui ont été faites par Gogarten et Przywara. Tr.D. III, p. 147-152 (I 2, p. 174-180).

objective.De là ce qu'on peut appeler l'intérêt ontique de la christologie"[1]. D'autre part, "l'ἐγένετο signifie aussi que la réalité de Jésus-Christ est un événement accompli, une action parfaite (als ein vollendetes Geschehen, als einen perfekten Tatbestand darstellt). Que Dieu soit homme, que sa Parole devienne audible et que nous soyons réconciliés avec lui, cela est vrai en le devenant dans l'événement atteeté par l'Ecriture,dans le passage de la 'non-révélation' à la révélation, de la promesse à l'accomplissement, de la croix à la résurrection. C'est dans le mouvement même qui anime le témoignage scripturaire, qu'il nous est donné de reconnaître la réalité proposée à notre foi.De là ce qu'on peut appeler le caractère noétique de la christologie (...)"[2]. On voit que dans ces deux passages Barth joue, à propos de l'ἐγένετο , sur les termes "parfait" et "action parfaite" (perfekt). Il entend souligner l'unité des points de vue ontique et noétique en marquant leur distinction. D'une part, il s'agit de l'accomplissement d'un événement ("terminus a quo" : la Parole de Dieu est identique à l'homme Jésus), et d'autre part d'un événement accompli ("terminus ad quem" : l'homme Jésus est le Fils de Dieu)[3]. En conséquence il faut qu'à la possibilité qui nous est donnée de comprendre la révélation et de participer à son mouvement (point de vue noétique) corresponde la réalité qui fonde cette possi-

----

1) Tr. D. III, p. 153 (I 2, p. 180).

2) Tr. D. III, p. 155 (I 2, p. 183).

3) On reconnaît ici le problème christologique qui a opposé au XVIe et au XVIIe siècle réformés et luthériens à propos de l'extracalvinisticum de l'an- et de l'en-hypostasie et de la communication des idiomes. A la christologie statico-ontique des luthériens s'opposait la christologie dynamico-noétique des réformés. Ici aussi il convient de garder un équilibre qui corresponde à celui des deux lignes christologiques du Nouveau Testament. Tr. D. III, p 149-159 (I 2, p. 178-187). Sur l'implication méthodologique et pratique de ces définitions, voir J. de SENARCLENS, "Héritiers de la Réformation", II, Labor et Fides, Genève, 1959, p. 108-112, 208-209, 244, 274.

bilité (point de vue ontique). Le discours théologique sera véritablement "dialectique" en ce sens que, structuré par ce renvoi de l'affirmation noétique à l'affirmation ontique, il sera en mesure de rendre compte du voilement et du dévoilement de Dieu dans sa révélation. Barth a cependant fortement souligné la limite du discours théologique ainsi structuré, qui renvoie finalement à l'incognité de Dieu (et de l'homme!), dans une correspondance et une concordance partielles, reposant sur la promesse que nous donne l'existence de Jésus-Christ. La dialectique dont il s'agit reste donc une dialectique téléologiquement ordonnée au mystère du vrai Dieu et vrai homme[1].

Il n'est pas sans intérêt de signaler que Barth a trouvé, dans l'analyse très poussée qu'il a faite de la structure du concept anselmien de "ratio", le rapport ontique/noétique qui lui a permis, à partir de la christologie néotestamentaire, de structurer l'ensemble de son discours dogmatique[2]. En effet, chez Anselme le terme "ratio", d'une part, désigne tantôt la voie qui conduit à la connaissance, tantôt la connaissance recherchée elle-même et, d'autre part, se trouve constamment associé au terme "necessitas". Serrant les choses de plus près, Barth met ainsi la pensée d'Anselme en lumière : pour ce dernier, explique-t-il, l'homme possède une faculté raisonnable qui lui sert d'instrument de connaissance formant concepts et jugements. Cette raison humaine a pour condition préalable l'autorité du Credo mais elle doit servir seule à

----

1) Voir Tr. D. VI, p. 237-239 (II 1, p. 266-267). Sur l'évolution de la notion de dialectique chez Barth, cf. Henri BOUILLARD : "Karl Barth", I, Aubier, 1957, p. 72-75.

2) Voir pour ce qui suit Karl BARTH : "La preuve de l'existence de Dieu" Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1958, p. 40-47, 80-84, paru en 1931 à Munich sous le titre "Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms", p. 41-52, 96-103. Nous gardons naturellement le terme ontique pour traduire l'allemand "ontisch". En employant ontologique le traducteur a manifestement commis un contresens.

obtenir une connaissance conforme à la vérité des choses, c'est-à-dire à leur rectitude. Cette rectitude découle d'une détermination rationnelle, que désigne, chez Anselme, le terme "necessitas" conjoint à "ratio" et qui n'est autre que l'impossibilité pour une chose de ne pas être ou d'être autrement. Barth démontre alors, à l'aide de quatorze propositions qui s'enchaînent fort subtilement, comment se structure la démarche anselmienne.

Il existe, concernant chaque objet, une rationalité noétique, c'est-à-dire une perception formelle de son ipséité, qui demeure purement conceptuelle, indépendante de toute représentation, mais susceptible d'être comprise dans sa nécessité, c'est-à-dire dans l'impossibilité où se trouve la pensée de concevoir formellement la non-ipséité d'un objet. Cette rationalité noétique, qui conçoit la potentialité et l'actualité de l'être indépendamment de l'existence, n'est donc que le fondement intellectuel de la connaissance et caractérise l'objet de la pensée. Mais elle présuppose une rationalité ontique de l'objet, qui en détermine le caractère rationnel, le rend perceptible à la raison et possède également sa nécessité, qui est l'impossibilité de la non-ipséité de l'objet. Cette rationalité ontique caractérise donc l'objet de la pensée, en tant qu'il a une "ec-sistence" en dehors de sa perception formelle. Mais ces deux niveaux de rationalité - le noétique et l'ontique - sont eux-mêmes fondés par la "ratio veritatis", qui est identique à la Parole divine, consubstantielle au Père, prononcée par lui et connue dans la révélation. C'est parce que la "raison" de Dieu entoure à la fois l'existence et, à l'intérieur de l'existence, la pensée de l'objet, et que cela nous est une certitude révélée, que la vérité, c'est-à-dire la connaissance de l'existence de ce qui est (la rectitude des choses), a son fondement, et la rationalité son contenu[1].

----

1) La preuve ontologique, telle que l'interprète Barth, reste ainsi une preuve théologique. Anselme tire du

On saisit immédiatement le parti que Barth a su tirer de son étude sur Anselme. La corrélation qui, par le fait de la révélation, existe entre Dieu et l'homme, repose sur la liberté fondamentale de Dieu, ce qui rend nécessaire la distinction entre "Dieu en soi" et "Dieu pour nous", entre la présence éternelle de Dieu à lui-même et sa présence temporelle. Mais cette dernière, en rencontrant l'homme, le rend noétiquement participant à la connaissance que Dieu a de toutes choses dans sa Parole, et bien qu'il ne soit pas donné à l'esprit humain de pénétrer dans la vie immanente à Dieu lui-même, le discours théologique se doit cependant de découvrir la rationalité ontique présupposée par l'acte de la révélation qui se donne à connaître dans une certaine rationalité noétique. C'est pourquoi, lorsque nous avons cherché à comprendre comment l'homme (et vraiment lui!) était introduit dans la circularité de l'autotémoignage divin, nous avons eu recours au fondement intratrinitaire garantissant la créature, c'est-à-dire au Saint-Esprit. Telle est la structure fondamentale du discours théologique, qui trouve sa source exemplaire dans le

----

(Suite de la note 1 de la page 40)

Credo un concept de Dieu de contenu purement noétique: "aliquid quo nihil majus cogitari possit", pure désignation de Dieu qui sert de règle de pensée mais qui reste jusqu'à un certain point intelligible. La rationalité ontique est donc posée d'avance dans l'acte de foi, mais il reste que par le détour de la nécessité ontique (l'impossibilité pour Dieu de ne pas être ou d'être autrement) peut apparaître avec évidence la nécessité noétique (impossibilité de nier l'existence et l'essence parfaite du Dieu désigné par la règle de pensée "id quo majus cogitari nequit"). Il est ainsi possible de reconnaître et de prouver ce qui est cru par la foi. Non pas prouver que Dieu existe, mais présupposant que cette affirmation est vraie, comprendre et montrer comment elle l'est. Il ne s'agit donc aucunement d'une inférence illégitime de l'idée à l'existence. Cf. "La preuve de l'existence de Dieu",op.cit.,p.73-74, 116-7 (Ed. allemande p. 86-89, 144-146). Voir le minutieux commentaire qu'a donné de cette interprétation le Père BOUILLARD in "Karl Barth", III, Aubier 1957, p.143-170, ainsi que l'étude que lui avait consacrée en 1934 Et. GILSON, "Sens et nature de l'argument de saint Anselme" in Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age, 1934, 9, p. 5-51.

discours christologique. Or cela signifie que toute la dogmatique repose sur ce simple fait, reconnu dans la foi : "Dieu pourrait être 'Dieu en soi', mais il ne veut pas l'être,et en fait, il ne l'est pas, il est 'Dieu pour nous'"[1], c'est-à-dire sur l'élection de l'homme. Et quiconque aura lu les admirables pages que Barth a consacrées à la doctrine de l'élection ne pourra nier qu'elle est bien le centre de sa pensée théologique, le fondement ontique de la rationalité noétique dégagée des textes bibliques.[2]

----

1) Tr. D. I, p. 166-167 (I 1, p. 178).

2) Tr. D. VIII (II 2, p. 1-563)
Nous avons jusqu'ici insisté sur le fait que le discours dogmatique est avant tout vie réflexive et non analyse formelle, lecture en profondeur et non dévoilement de sens. Nous avons défendu son autonomie pour mieux marquer qu'il s'agit d'une amplification, dans une mise en ordre cohérente,des différents aspects du témoignage biblique. Or, maintenant que nous analysons la structure interne de ce discours dogmatique, nous découvrons que Barth la fait reposer tout entière sur une double rationalité ontique et noétique. Le problème se pose donc de savoir si nous n'introduisons pas à l'intérieur de notre démarche une conceptualité objectiviste qui ne se soucie pas du problème critique transcendental. Cette objection a toujours prévalu dans l'interprétation que, depuis Kant, on a donnée de la démarche anselmienne. Mais outre le fait que Barth a restitué au discours d'Anselme son ordre propre qui est théologique, nous devons comprendre le cheminement barthien comme une explicitation christologique de l'événement de la révélation. La rationalité dont il est question n'est pas celle du rapport d'un sujet (le croyant) à un objet (le Christ), mais celle du rapport interne d'une présence divine à une présence humaine, auquel nous renvoie le témoignage biblique. Barth n'identifie pas ontique et objectif, noétique et subjectif, comme l'écrit M. Malet, à propos de la résurrection et du reproche que Barth adresse à Bultmann de ne rien dire du fondement et du contenu de l'événement lui-même, en dehors du kérygme (cf. op. cit. p. 356-357). Il entend élucider, par un renvoi dialectique, la structure rationnelle ontico-noétique d'un événement qui présuppose, puisqu'il est révélation, la réalité de Dieu, fondement de toutes choses (plan ontique) et la possibilité de l'homme, qui devient signe sacramentel (plan noétique). Quant au rapport du dogmaticien (sujet) à la démarche dogmatique elle-même (objet),il convient de le situer à l'intérieur d'un ensemble de rapports qu'explicitera le concept "Parole de Dieu". Le problème critique transcendental n'est donc pas pris en considération dans l'é-

En ce qui concerne notre élaboration de l'homme réel, nous pourrons spécifier que, non seulement l'être de l'homme est un être avec Dieu, mais qu'il repose entièrement sur l'élection de Dieu, manifestée en Jésus-Christ.

3. Le concept de Parole de Dieu

La mise en évidence de la structure conceptuelle présupposée par l' ἐγένετο de Jn 1:14 demande maintenant à être éclairée par le contenu essentiel et formel du terme, sujet du prologue johannique: ὁ λόγος , la Parole. Pour éviter toute confusion et écarter d'emblée les critiques par trop simplistes que l'on a formulées à l'égard du terme "Parole de Dieu", il convient de rappeler que la démarche du dogmaticien procède d'un choix qui, parmi les différentes notions

----

(Suite de la note 2 de la page 41)
laboration dogmatique elle-même, car il est avant tout un problème de critériologie visant à élucider la notion de vérité, et l'événement de la révélation se donne précisément pour la vérité. Mais il reparaît à propos de l'élaboration dogmatique en tant que fait culturel religieux, justiciable d'une appréciation sur la rationalité de son contenu de foi (qui ne peut jamais être absurde), et en tant que savoir sur l'homme confronté à celui de la méditation philosophique et des sciences.
Nous aurons l'occasion, à propos du niveau "phénoménologique" chez Teilhard, de situer très exactement la place d'une recherche phénoménologique au sens husserlien, ou ontologique (cf. infra, p. 132). Précisons toutefois que la philosophie moderne désigne par ontique le plan des étants (la nature, les animaux, l'homme, Dieu), et par noétique la direction d'analyse concernant la vie pure de la conscience, toujours corrélative d'une direction d'analyse noématique concernant l'objet intentionnel. Barth donne donc à ces termes un contenu christologique qui ressortit à un ordre proprement théologique.

mises en oeuvre par les témoins bibliques, met en lumière un concept particulièrement susceptible de formaliser exemplairement la grande majorité des affirmations scripturaires[1]. Ce concept se trouve donc à la fois épuré formellement (son contenu noétique peut être considéré comme un simple "vecteur de pensée") et chargé essentiellement (la rationalité ontique qui le supporte englobe les diverses facettes du prisme que forment les différentes assertions de l'Ecriture), mais le point de départ de la double direction où pourra être explicitée son extension reste l'<u>événement</u> de la révélation. C'est ainsi que chez Barth le sens littéral du concept "Parole de Dieu" signifie: Dieu parle, Dieu s'exprime par le langage qui est l'acte et le mystère par lesquels Il interpelle et atteint l'homme[2]. Mais cet acte (au sens premier d'action, d'événement) ne nous est accessible qu'à travers le contour d'une triple forme, dans laquelle se rend manifeste l'essence de son contenu, ce qui ne va pas sans créer un difficile problème épistémologique[3]. Le concept "Parole de Dieu" se trouve ainsi généralisé et entendu, à partir d'un noyau événementiel et relationnel, aux deux domaines impliqués par l'acte auquel il renvoie : celui de la présence de Dieu à lui-même et celui de l'exigence devant laquelle l'homme se trouve placé.Ces deux domaines circonscrivent respectivement ce qu'il est possible de dire essentiellement et formellement de la Parole de

----

1) Cf. Tr. D. V, p. 415-417 (I 2, p. 970-973) où Barth réhabilite la méthode des "Loci theologici" et où il insiste sur le fait que tout choix est à la fois un acte d'audace et d'obéissance.

2) Tr. D. I, p. 128-129 (I 1, p. 136-138).

3) D'où l'ordonnance des premiers paragraphes de la "<u>Dogmatique</u>" : § 4 "Les trois formes de la Parole de Dieu", § 5 "L'essence de la Parole de Dieu", § 6 "De la possibilité de connaître la Parole de Dieu".

Dieu. Pourtant, pour conclure au "comment" de l'existence de cette Parole (c'est-à-dire à l'image humainement accessible de l'inaccessible essence divine), il nous faut passer par l'analyse des formes sous lesquelles la Parole de Dieu devient réelle pour nous. La forme nous conduira noétiquement à l'essence[1].

La Parole de Dieu devient tout d'abord réelle, parce qu'elle a habité parmi nous, qu'elle est intervenue dans notre temps humain comme une révélation, comme le dévoilement de ce qui est voilé. Nous n'avons aucune analogie pour désigner cet accomplissement du temps par la plénitude du temps, le seul concept (que caractérisent les notions d'apôtre et de prophète) auquel nous puissions nous référer est celui de témoignage qui signifie : service rendu à l'Autre en se portant garant de sa vérité. La seule approche de la première forme présupposée par le concept Parole de Dieu reste médiate, car lorsque nous disons "Parole de Dieu révélée" l'adjectif "révélé" n'est pas prédicat mais décrit seulement d'une autre façon le sujet lui-même, dans son origine dernière et autonome qui nous reste inaccessible [2].

La médiation instaurée par l'existence de témoignages suscite instantanément un problème de normativité, car la Parole de Dieu devient réelle pour nous dans la mesure où le souvenir de sa révélation s'impose comme renvoyant à la vérité de sa manifestation. Le concept de Parole de Dieu revêt ainsi

----

1) Pour bien insister sur le fait qu'il ne s'agit pas d'une phénoménologie de la situation existentielle du pasteur et du fidèle, mais d'une analyse théologique des présupposés conceptuels de la réalité ecclésiastique, nous adoptons l'ordre inverse de celui qu'a gardé Barth (Parole de Dieu prêchée, écrite, révélée), malgré son changement d'orientation par rapport à la première version des prolégomènes: "Die christliche Dogmatik im Entwurf : I. Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik", Munich 1927. Cf. Tr. D. I, p. 121-127 (I 1, p. 128-136).

2) Tr. D. I, p. 107-116 (I 1, p. 114-124).

une seconde forme qui est la règle, le canon du souvenir authentique, à savoir la Bible qui s'est imposée à la vie de l'Eglise comme étant cette norme. On n'insistera jamais assez sur le fait que lorsqu'on parle de l'Ecriture comme "Parole de Dieu écrite", il s'agit d'une désignation formelle (et non matérielle) de l'instrument concret qui rappelle à l'Eglise le souvenir de la révélation intervenue, l'attente de la révélation future et l'obligation de prêcher[1].

Enfin et surtout, la Parole de Dieu devient réelle pour nous lorsqu'elle nous est prêchée. La prédication prolonge, sous sa propre responsabilité, le souvenir normatif des témoins bibliques pour le rendre présent et actuel à travers des paroles humaines sur Dieu. Ainsi le concept de Parole de Dieu peut-il s'étendre à une troisième et dernière forme : la "Parole de Dieu prêchée", qui désigne la fonction déterminante de l'Eglise[2].

Nous avons circonscrit l'événement, l'instrument et la fonction qui, pour nous, rendent formellement réel le concept "Parole de Dieu". Mais nous n'avons encore rien dit de son contenu, de l'essence présupposée par ces trois formes qui renvoient à l'inaccessible source de la révélation. Or, il est bien évident que la Parole de Dieu (au sens essentiel de langage de Dieu) "n'est pas une réalité assimilable aux mesures de notre perception et de notre raison"[3]. Elle appartient totalement à l'ordre du mystère, parce que Dieu se dévoile précisément en se voilant et se distingue lui-même de l'homme par le don de la relation qu'il établit avec lui. Il faut donc abandonner tout espoir de description exacte de l'intervention de la Parole de Dieu dans le domaine du langage et de

----

1) Tr. D. I, p. 96-107 (I 1, p. 101-113). Voir également la doctrine de l'Ecriture Tr. D. V, p. 1-285 (I 2, p. 505-830).

2) Tr. D. I, p. 85-95 (I 1, p. 89-101). Voir également Tr. D. V, p. 287-302 (I 2, p. 831-848).

3) Tr. D. I, p. 153 (I 1, p. 163).

l'expérience humaine, car il existe le même rapport ineffable entre les déterminismes du monde et l'activité créatrice de Dieu, qu'entre le parler humain et le langage de Dieu. Par contre, il nous est parfaitement possible, par une interprétation de ses trois formes, de décrire la manière d'être de la Parole de Dieu à partir de la confession qu'elle suscite[1]. Barth découvre trois déterminations, à la fois distinctes et inséparables, de la Parole de Dieu :

a) Elle est tout d'abord langage de Dieu ; cela signifie que sa triple forme humaine renvoie à l'interpellation d'une personne (au sens d'une présence librement sujette d'elle-même), dont la puissance de vérité découle d'une certaine intellectualité, et d'une intentionalité concrète, provoquant chez l'auditeur, une décision existentielle[2].

b) Elle apparaît ensuite comme un acte de Dieu ; il faut entendre par là, non seulement une Parole prononcée, mais une participation active à l'histoire humaine dans une contemporanéité contingente qui oblige à distinguer les temps de la Parole de Dieu différents dans leur hiérarchie et leur ordonnance , tout en marquant leur unité. Car les trois formes humaines de la Parole renvoient à une différenciation de l'attitude que Dieu adopte en face de l'homme, mais en même temps à une unité de sa libre action, de son bon plaisir (εὐδοκία : Matt.11:26, Gal. 1:15, Eph. 1:9), caractérisé par le fait qu'il est une puissance qui commande, c'est-à-dire un acte décisif, qui ne se fonde pas sur une réalité extérieure à lui-même mais sur la rationalité interne de la décision qu'il manifeste à l'égard de l'homme[3].

----

1) Tr. D. I, p. 159-164, 179-180 (I 1, p. 169-175, 192-194).
2) Tr. D. I, p. 128-139 (I 1, p. 136-148).
3) Tr. D. I, p. 139-157 (I 1, p. 148-168).

c) Elle reste finalement un mystère de Dieu, un acte accompli dans une réalité qui voile Dieu, qui le contredit et qui fait que lorsque Dieu parle, cet événement ne se distingue en rien des autres, car son caractère terrestre est paradoxal au sens étymologique, en opposition avec ce qu'il paraît être (παρὰ τὴν δόξαν). Les trois formes humaines de la Parole attestent que le langage divin ne se dévoile qu'en se voilant et que le lien du visible à l'invisible, de la forme au contenu, requiert la foi, car il est unilatéral, il dépend de Dieu. Car dire que la Parole est crue, donc réelle, c'est admettre qu'elle est spirituelle, c'est-à-dire qu'elle est la propre cause de la foi qu'elle suscite, par l'attestation de l'Esprit qui est "Dieu en nous"[1].

Si maintenant nous voulons rassembler les déterminations formelles et essentielles qui nous sont apparues au cours de l'analyse du concept "Parole de Dieu" et en donner un commentaire théologique, nous nous trouverons nécessairement amenés à recourir au dogme trinitaire. Car l'unité des trois formes de la Parole de Dieu est assurée par le fait de la révélation qui, d'une manière originelle et immédiate, est ce que la Bible et la prédication ne sont que d'une façon dérivée et médiate. Quant à l'unité de la manière d'être de la Parole de Dieu dans son essence, elle est, elle aussi, résumée dans l'acte de la révélation que sont le langage, l'acte et le mystère de la Parole de Dieu. Ainsi ce concept si différencié finit-il par renvoyer au sujet de l'événement dont sa structure dépend, au Dieu trinitaire, à la fois Dieu-hors-de-nous, Dieu-avec-nous et Dieu-en-nous. Son élaboration revêtait cependant, aux yeux de Barth, une importance considérable car il s'agissait de mettre en lumière que le passage de la rationalité noétique à la rationalité ontique ne se

----

1) Tr. D. I, p. 157-180 (I 1, p. 168-194).

réalise pas simplement par le canal du langage, mais à travers un ensemble de rapports normatifs qui lient le discours théologique à la foi, donc à l'Eglise, et fondent ainsi la dogmatique comme examen de la conformité de la prédication à l'Ecriture.

Il est inutile d'insister sur l'abus de l'emploi qu'en maintes occasions l'on a fait du terme Parole de Dieu, ce qui a favorisé les confusions et provoqué quelques querelles sans intérêt. Mais il n'est peut-être pas inutile d'attirer l'attention sur le déplacement d'accent que l'on peut observer au long des différentes phases de l'élaboration dogmatique de Barth. Ce dernier a lui-même raconté comment il fut conduit à sa recherche théologique par le caractère paradoxal de sa situation de pasteur devant parler à des hommes la Parole de Dieu [1]. La première tâche qu'il incombait de mener à bien, était donc, en remettant en valeur le concept "Parole de Dieu", de situer à nouveau le lieu de tout travail théologique et de toute vie ecclésiastique chrétienne. Mais le centre de ce lieu étant un événement dont l'architecture n'est exprimable qu'à travers le commentaire du dogme de la Trinité, les prolégomènes déjà, puis surtout l'élaboration proprement dite de la dogmatique, déplacèrent le centre d'intérêt du discours théologique vers son "architectonique" trinitaire. D'où une importance moindre de la Parole au profit d'une certaine concentration christologique, marquant le passage d'une problématique conceptuelle de la révélation à une élaboration théologique positive. Il n'en reste pas moins que la Parole demeure, formellement et essentiellement, l'humus dont s'est sans cesse nourrie la pensée barthienne, car elle implique la redécouverte fondamentale de l'essence de la Réforme : le lieu de la médiation entre Dieu et l'homme n'est pas l'institution et le sacerdoce prolongeant l'incarnation, mais l'acte même qui

----

1) "Détresse et promesse de la prédication", 1922, in "Parole de Dieu et parole humaine", Ed. Je Sers, Paris 1933, p. 126-156, surtout p. 128-131.

fait de Jésus-Christ le Verbe incarné, l'événement libre de la Parole de Dieu adressée aux hommes à travers une réalité humaine[1].

Nous retrouvons ici le problème épistémologique posé par l'affirmation que la Parole de Dieu, donc l'essence divine elle-même, peut parvenir à la connaissance de l'homme. Outre la circularité intérieure à la foi, présupposant l'événement, la décision et l'élaboration dont nous avons parlé, il existe chez Barth une réflexion sur le processus de connaissance lui-même qui, si elle n'est pas menée dans les catégories modernes de l'altérité, n'en tombe pas pour autant dans l'objectivisme où l'on a voulu la confiner[2]. Sa dimension est événementielle

----

1) Cf. Tr. D. I, p. 63-70, 92-95, 247-249 (I 1, p. 65-73, 97-101, 271-273). Le passage suivant rend fort bien compte de la redécouverte de Barth : "...les Réformateurs n'ont pas cru pouvoir interpréter la grâce de Jésus-Christ comme un influx ou comme une cause originelle, mais bien comme une Parole et une foi. Dès lors il leur fallait définir l'événement central de la vie de l'Eglise comme une prédication, c'est-à-dire comme un acte qui fait intervenir la parole et l'audition. Ils ont cru aussi que cet acte et le contenu même de la prédication n'instituaient pas une relation objective, mais provoquaient une rencontre personnelle." (Tr.D.I p.68-I 1, p. 71). C'est nous qui soulignons. Voir aussi : "Introduction à la théologie évangélique", Ed. Labor et Fides, Genève, 1962, p. 17-24, 25-32, 118-119, 130-131, 146-155.

2) A cet égard, il est juste d'accorder que Barth a évolué. En décembre 1933, Pierre MAURY présentait à la Société française de philosophie la pensée barthienne comme "un objectivisme théologique et non philosophique, c'est-à-dire intelligible pour le seul croyant et dans son acte de foi,au moment de cet acte de foi", d'où nécessité du paradoxe et de la dialectique pour proclamer dans notre langue ce qu'aucune langue ne peut dire. ("Quelques grandes orientations de la pensée de Karl Barth", Bulletin de la Société française de philosophie, XXXIIIe année, n° 5, décembre 1933, p. 194). Par la suite, au fur et à mesure de l'importance donnée à la christologie, cet "objectivisme radical" (Ibid. p. 198) s'est assoupli et humanisé, à notre sens, en une théologie relationnelle de l'événement de l'incarnation, d'où la reprise du paradoxe et de la dialectique dans la structure voilement/dévoilement. Voir à ce propos Karl BARTH : "L'humanité de Dieu", Ed. Labor et Fides, Genève, 1956.

et relationnelle. Voyons plutôt : "Quand nous parlons de la connaissance d'un objet par un homme, nous entendons la confirmation de ce que cet homme sait de la réalité de cet objet en ce qui concerne son être et son existence d'une part, sa manière d'être ou son essence d'autre part. La "confirmation" du savoir consiste en ceci, que la réalité de l'objet, son existence et sa manière d'être, qui sont vraies en soi et possèdent un certain degré de précision et de certitude, deviennent vraies aussi pour l'homme. Le savoir humain sur un objet devient une détermination nécessaire et non plus fortuite, intérieure et non plus extérieure, de l'existence de cet objet. En tant qu'il connaît, l'homme est affecté par l'objet connu. Il n'existe plus indépendamment de lui, mais avec lui. Pour autant qu'il le pense, il doit le penser, avec toute la confiance dont il est capable, comme une réalité vraie, vraie dans son existence et dans sa manière d'être. Quoi qu'il puisse en penser par la suite, il doit commencer par penser que la réalité de cet objet est vraie. En présence de la vérité de cette réalité, l'homme ne peut se retirer en lui-même et de là affirmer, mettre en doute ou nier cette vérité. Car c'est la vérité de l'objet qui est venue à l'homme, qui s'est faite sienne et, par là même, l'a fait sien"[1]. Un tel texte trouve sa pleine justification si on veut bien le comprendre à l'aide des catégories de rationalité ontique et noétique, telles qu'elles ont été extraites par Barth du témoignage du Nouveau Testament sur le Christ, et qui présupposent l'événement ineffable mais réel de la Parole de Dieu prononcée à travers la condition humaine assumée par le Verbe divin. Un tel texte ne signifie pas que la connaissance soit une prétention, une main-mise, un "Anspruch" sur l'autre, mais au contraire une reconnaissance, une participation au mystère de l'autre, à la nouveauté de sa présence dont la vérité (ou rectitude) détermine l'existence même du sujet connaissant. C'est dans la réa-

----

1) Tr. D. I, p. 182 (I 1, p. 195).

lité de la Parole à laquelle je suis renvoyé que réside ma possibilité de la connaître; et que cette possibilité se réalise, cela ne peut être que le miracle de l'événement de mon auto-détermination dans la foi en face de la cohérence de la vérité qui m'est manifestée. Nous avons à faire, chez Barth, à un réalisme actif où l'objectivité de la Parole signifie qu'elle est témoignage constituant de la conscience[1].

En ce qui concerne plus particulièrement notre élaboration de l'homme réel, nous pourrons préciser qu'être homme avec Jésus consiste avant tout à écouter la Parole de Dieu, c'est-à-dire à découvrir la véritable humanité dans la subordination de l'auto-détermination humaine à la détermination de l'homme par Dieu.

4. Théonomie, hétéronomie, autonomie

Il est encore un dernier élément dont nous n'avons pas explicité les conséquences conceptuelles et qui se trouve au centre de Jn 1:14. C'est le mot σάρξ . Dans la phrase

----

1) Cf. § 6 "De la possibilité de connaître la Parole de Dieu", Tr. D. I, p. 181-239 (I 1 p. 194-261), dont nous extrayons cette précision : "Nous avons en effet défini la connaissance comme la confirmation du savoir humain s'appliquant à un objet, par la vérité duquel l'homme connaissant se trouve déterminé dans son existence. C'est précisément cette détermination de l'existence de l'homme connaissant que nous appelons expérience" (p. 192 - I 1, p. 206) et cet avertissement : "Quand nous nous interrogeons sur la possibilité d'une connaissance de la Parole de Dieu, il nous faut user du concept présupposé de connaissance d'une manière générale, assez imprécise du point de vue épistémologique pour que subsiste une possibilité de corrections et de limitations à partir de l'objet de connaissance dont il s'agit ici " (p. 184 - I 1, p. 197). La connaissance existentielle et son désir d'ouverture à l'autre comme pouvoir-être, ne risquerait-elle pas, par la tyrannie de sa conceptualité "adéquate", de passer finalement à côté de la véritable mise en question, en vidant l'événement de son contenu ?

"la Parole a été faite chair", le terme chair a une importance considérable ; il ne désigne pas une réalité seconde que la Parole de Dieu s'adjoindrait, mais l'oeuvre propre de cette Parole, qu'elle accomplit en assumant la nature humaine. En Jésus-Christ se manifeste l'adéquation d'un rapport, celui de l'existence à l'essence, et la vérité d'une norme, celle qui authentifie toute relation. "Dieu en personne, présent et agissant dans la chair, Dieu en personne, sujet d'un être et d'un agir humains - voilà Jésus-Christ. C'est Dieu qui confère à cet être et à cet agir leur réalité et leur authenticité humaines. Jésus-Christ n'est pas un demi-Dieu. Jésus-Christ n'est pas un ange. Jésus-Christ n'est pas un être idéal. Jésus-Christ est un homme comme nous tous jusque dans la manière dont il a assumé notre désobéissance. Et tout en étant ce que nous sommes, il est la Parole de Dieu. Ainsi, c'est comme l'un d'entre nous et en tant que Parole de Dieu, qu'il représente Dieu devant nous et nous représente devant Dieu"[1]. Dans l'événement temporel qu'est la vie de cet homme Jésus de Nazareth, se manifeste la volonté éternelle de Dieu, qui est l'élection, c'est-à-dire l'autonomie réelle, libre et souveraine de l'homme, postulée et fondée sur la théonomie de Dieu. "Ce qu'il y a d'absolument bouleversant dans la personne de Jésus, c'est que nous nous trouvons devant un homme qui ne se borne pas à attester la souveraineté de Dieu par la parole et l'action ; cela, en effet, d'autres prophètes ont aussi pu le faire. Et Jésus l'a fait à son tour, certes, mais de telle sorte qu'en portant ce témoignage, il a revendiqué et exercé lui-même la souveraineté, la seigneurio de Dieu. En se donnant lui-même à l'homme dans la personne de Jésus-Christ, Dieu accomplit une oeuvre parfaite et miraculeuse: bien loin de jouer avec l'homme, de se borner à le mouvoir et à l'utiliser comme un objet quelconque, il l'élève au contraire à la dignité de sujet, il lui donne une existence

----

1) Tr. D. III, p. 139 (I 2, p. 165). C'est nous qui soulignons.

propre et une autonomie réelle, il le rend libre et le fait roi précisément - en sorte que la seigneurie souveraine de Dieu prend forme et se révèle ici dans celle de l'homme"[1]. Telle est la signification de cet événement par lequel le Verbe divin (c'est-à-dire le mouvement par lequel l'être de Dieu est présent à lui-même et fonde toute réalité extérieure à sa propre plénitude), la Parole de Dieu qui est son propre sujet, devient un objet (une présence manifestée dans l'adéquation de la vie d'un homme à la vérité de toutes choses), mais un objet qui reste sujet de lui-même, qui demeure son propre créateur, et rend ainsi la chair participante à la révélation qui lui est accordée.

Ce dernier aspect de la christologie peut être ramené au concept apparemment simple d'obéissance, qui désigne le rapport adéquat, manifesté exemplairement dans l'incarnation, qui doit exister entre la créature et son Créateur. C'est donc à partir de ce concept d'obéissance que Barth va structurer les trois règles pratiques de l'élaboration dogmatique: - la normativité ; - la méthode de travail ; - la relation dogmatique/éthique.

a) L'obéissance telle qu'elle nous apparaît en Jésus-Christ a un caractère parfaitement théonome; cela signifie qu'elle n'a pour fondement que l'acte même qui la rend manifeste. Or, comme nous l'avons vu pour le concept "Parole de Dieu", cet acte qui nous permet de parler de théonomie ne nous est accessible qu'à travers l'hétéronomie du témoignage scripturaire, qui constitue la norme formelle de la prédication, et en conséquence de la dogmatique. Cette norme se concrétise dans une attitude de la réflexion et de l'expression dogmatique conforme à l'attitude biblique qui est celle de témoins qui ne sont pas partis d'abord de conceptions préala-

----

1) Tr. D. VIII, p. 188 (II 2, p. 196).

bles de l'homme, de l'histoire et de l'être, mais de l'événement de la manifestation de Dieu pour éclairer ensuite et à partir de là, l'homme, l'histoire et l'être [1].

b) Le caractère théonome de l'obéissance du Christ laisse cependant éclater l'autonomie de son humanité. Identiquement la dogmatique, tout en se laissant orienter et pénétrer par son objet divin, ne restera pas passive dans sa soumission mais découvrira sa véritable liberté dans son adhérence à la vérité. "Pour qu'il y ait obéissance réelle, il faut d'une part que l'homme reconnaisse la Parole de Dieu comme la loi extérieure et étrangère qui le domine (hétéronomie) et, d'autre part, qu'il fasse de cette loi sa propre loi (autonomie)"[2]. L'autonomie dont dépend la méthode dogmatique consiste à faire sienne, dans une libre décision, la Loi que Dieu nous impose par sa révélation et la confession de foi qu'elle suscite. Ainsi l'autonomie du travail dogmatique n'est rien d'autre que la forme relative et concrète de sa théonomie échappant à tout système pour rester au service de l'événement.[3]

c) S'il s'agit en Jésus-Christ d'une juste obéissance, c'est parce qu'elle est l'obéissance de l'homme libre, parfaitement disponible, à l'égard du Dieu libre qui l'agrée. Or la question de la justesse de nos actions, de notre vouloir et de notre faire, la question éthique, n'est autre que celle de

----

1) Tr. D. V, p. 360-369 (I 2, p. 908-919) Barth développe encore deux exigences par lesquelles se concrétise la normativité biblique : l'attitude confessionnelle (p. 369-387 - I 2, p. 919-938) et l'attitude ecclésiale (p. 387-391 - I 2, p. 939-943) qui conditionnent l'insertion concrète du dogmaticien dans l'Eglise. Nous les laissons cependant de côté, car elles ne touchent qu'indirectement notre propos.

2) Tr. D. V, p. 405 (I 2, p. 959).

3) Tr. D. V, p. 401-417 (I 2, p. 954-973).

l'existence problématique de l'homme qui trouve sa solution dans la rencontre de la grâce de Dieu en Jésus-Christ. Parce que lui, l'élu de Dieu, renonce à choisir lui-même entre le bien et le mal, et ne désire pas être bon pour lui-même,mais se soumet exclusivement dans son agir à la volonté et au commandement de Dieu, le bien devient événement en lui, et la question éthique reçoit sa réponse. Ainsi c'est la décision de Dieu qui rend tout autre choix illégitime. L'autonomie de l'éthique humaine se résoud en une participation à la théonomie de l'éthique divine manifestée dans la justification et la sanctification de l'homme en Jésus-Christ.

C'est pourquoi Barth ne peut envisager de traiter autrement la question éthique que comme une partie intégrante de la dogmatique. Et sur ce point nous jugeons sa démarche parfaitement justifiée. Le problème se posera cependant de savoir si nous ne serons pas tout de même obligés de tenir compte, pour que l'éthique soit véritablement et concrètement incarnée, de l'hétéronomie de la condition créaturelle qui nous est dévolue. Mais ce problème ne pourra trouver sa réponse qu'au travers même de la confrontation que nous allons tenter entre une élaboration dogmatique autonome et une description phénoménologique indépendante. Présentement il nous suffit d'avoir soulevé ce "point brûlant" à l'intérieur d'une mise en place de la structure du discours théologique barthien.[1]

Pour notre élaboration de l'homme réel, cette découverte que la véritable autonomie de l'homme n'apparaît qu'en dépendance de la théonomie christologique (et peut-être en fonction de l'hétéronomie créaturelle...) nous indique que l'être de l'homme appartient au mouvement de reconnaissance et de responsabilité par lequel il répond à la grâce divine.

----

1) Sur le problème éthique voir T_r. D. V, p. 327-342 et IX dont nous avons utilisé les pages 9-10, 32-33, 43, 54 (I 2, p.875-890 et II 2, surtout pp. 574-575, 598-600, 610-611, 622-623).

*

* *

Nous avons tenté de mettre en lumière l'architecture conceptuelle qui donne toute sa consistance à l'élaboration de Barth et authentifie son discours "à partir de Dieu", de façon que ressorte nettement la nécessité où se trouve le <u>théologien</u> de fonder l'anthropologie sur la christologie, s'il veut avoir droit de cité parmi les hommes et être le héraut d'une véritable bonne nouvelle de foi, créatrice d'histoire, et non le vieux rat de bibliothèque qu'on laisse lentement moisir dans son académisme.

Mais nous aimerions encore conclure en indiquant très succinctement quel est le point d'équilibre théologique auquel est parvenu Barth à travers les aléas de son "elaboratio viatoris" et qui constitue pour nous le fruit mûr auquel il nous faut mordre.

En 1956, Barth prononce sa célèbre conférence sur "l'humanité de Dieu" où, après avoir fait sa propre autocritique, il définit ainsi la tâche théologique : "... la théologie ne s'occupera pas de Dieu en soi, ni de l'homme en soi, mais, du moment que Dieu est humain dans sa divinité, son <u>sujet</u> sera précisément Dieu dans sa rencontre avec l'homme et l'homme dans sa rencontre avec Dieu : le dialogue et l'histoire dans lesquels leur communion s'est réalisée.C'est pour cette raison qu'elle ne peut penser et parler qu'en fixant ses regards sur Jésus-Christ et à partir de lui. (...) Sa tâche consiste à essayer de regarder, de comprendre et d'exprimer cette <u>relation</u> - sans se laisser détourner ni à gauche, ni à droite - relation de Dieu avec l'homme, qui devient en même temps celle de l'homme avec Dieu" [1] Six ans plus tard, en guise, comme il le dit lui-même avec humour,

----

1) "<u>L'humanité de Dieu</u>", Ed. Labor et Fides, Genève, 1956, p. 37-38.

de "chant de cygne", Barth donne dans son dernier cours une ultime indication sur le sens d'une théologie évangélique qui ne se fourvoie pas dans la "Mixophilosophicothéologie" de la nouvelle vague bultmannienne ou dans la "Plattfusstheologie" de l'évêque Robinson ![2] L'arête sur laquelle il tente de se tenir est celle de la modestie de la science dogmatique face à son objet, qui est Dieu dans l'histoire de ses actions. Le travail théologique présuppose donc un événement (l'existence humaine confrontée à l'auto-manifestation de Dieu), une foi (la confession que cette auto-manifestation a eu lieu) et une raison (la capacité de participer à la connaissance de cette auto-manifestation). Il doit être un travail vivant qui répond à l'oeuvre de la grâce. La théologie évangélique, ajoute Barth, et cela est digne d'être souligné, "a affaire à la fois à Dieu et à l'homme : à Dieu parce qu'il est le Dieu de l'homme, et à l'homme parce qu'il est l'homme de Dieu. Elle n'a en aucune façon à 'vaincre' l'homme; au contraire, elle doit comprendre que c'est l'homme que Dieu appelle à vaincre. C'est pourquoi le terme 'théologie' est, à strictement parler, insuffisant; car il ne met pas en évidence cette dimension décisive de son objet, à savoir le libre amour de Dieu suscitant le libre amour de l'homme, la grâce (charis) appelant la reconnaissance (eucharistia). L'expression 'théo-anthropologie' indiquerait sans doute mieux ce dont il est question ici (...). Il s'agit d'une science dont l'objet est Dieu sans doute, mais Dieu avec nous, 'Emmanuel' !"[2]

C'est sur cette même arête d'une théo-anthropologie relationnelle, enracinée dans l'événement de la révélation

----

1) Cf. l'avant-propos de la troisième édition de "Rudolf Bultmann, ein Versuch ihn zu verstehen", Ev. Verlag, Zürich, 1964, p. 5, et "Introduction à la théologie évangélique", Ed. Labor et Fides, Genève, 1962, p. 5.

2) "Introduction à la théologie évangélique", Ed. Labor et Fides, Genève, 1962, p. 13-14. Cf. p. 7-14.

qui suscite une vie réflexive indépendante de toute précompréhension (mais ultérieurement thématisable), que nous aimerions également nous tenir. Notre confrontation avec une oeuvre comme celle du Père Teilhard de Chardin ne portera donc aucunement sur l'élaboration dogmatique elle-même, mais sur les conditions de possibilité de l'actualisation de sa normativité et sur la nécessité de purifier le discours théologique de tout élément cosmologique risquant de l'apparenter à une gnose.

Chapitre III

CARACTERE ET LIMITES DE L'ANTHROPOLOGIE THEOLOGIQUE

1. L'homme réel

Nous avons tenté de mettre en lumière la "concentration christologique" de l'élaboration barthienne en montrant comment la structure interne de son discours repose sur l'architecture tripartite d'un commentaire des termes ἐγένετο, λόγος et σάρξ de Jn 1:14. Ce faisant, nous avons succinctement indiqué, en fin de chaque paragraphe, la teneur des lignes de réflexion qui, découlant des prémices méthodologiques, doivent maintenant nous aider à élaborer la notion théologique d'homme réel. Avant d'être supportée par l'élucidation christologique d'une structure fondamentale possédant sa constitution propre, la notion d'homme réel doit être clairement délimitée dans le cadre qui est le sien.

Ce cadre, c'est l'histoire que Dieu instaure avec la créature en l'homme Jésus et qui situe immédiatement et a priori l'homme réel "comme un être qui, par définition,appartient à Dieu, vers lequel Dieu se tourne comme son Sauveur, dont la destination est la gloire de Dieu, et qui se trouve sous la souveraineté de Dieu pour son service"[1]. Car la réflexion <u>théologique</u> trouve son fondement dans le fait que l'homme est un <u>être appelé</u>, à travers la contemporanéité contingente de l'in-

---

1) Tr. D. XI, p. 133 (III 2, p. 143), qui résume les six critères de l'assise théologique qu'aucun résultat de l'autoconnaissance humaine ne devrait permettre de nier et desquels l'élaboration dogmatique ne doit pas s'écarter (Tr. D. XI, p. 80-81 - III 2, p. 85-86).

carnation et des témoignages qu'elle a suscités, par la réalité même dont il procède. Elle découvre l'homme dans cette confrontation à son Créateur; cela l'oblige à confesser qu'aucune virtualité, faculté ou caractéristique particulière, constitutive de l'existence humaine, ne saurait précéder avec ses propres fondements et ses propres vérités ce vis-à-vis dont tout dépend. Car tous ces éléments qu'explore l'autoconnaissance humaine reposent eux-mêmes sur cette relation originaire qu'est l'appel à l'être provenant de la libre décision d'amour de Dieu. "Parce qu'il est appelé, parce qu'il n'a rien derrière soi que Dieu et sa Parole, l'homme (...) n'est pas un être dont l'existence serait fortuite, fermée sur soi ou ouverte sur le vide. Ayant derrière soi Dieu et sa Parole, il existe non pas ex nihilo mais bien ex aliquo"[1]. Dans le fait que le Créateur prend en charge sa créature en devenant lui-même créature, l'homme se trouve confronté à la réalité dont dépendent toutes les possibilités d'existence que sa raison et son esprit ont su déceler dans le champ de vie qu'est sa condition créaturelle. Pour que l'homme devienne homme, il faut que Dieu lui manifeste la réalité dont il procède, en venant du dehors empiéter sur le domaine de ses possibilités, pour les dépasser et les fonder. L'anthropologie théologique ne peut donc sortir du cadre de cette circularité relationnelle par laquelle Dieu enveloppe la totalité de sa création et lui révèle son origine, sans renoncer à son travail spécifique. Pour elle "l'homme existe dans le cadre de l'acte de connaissance qui procède de Dieu et y ramène : comme un objet connu, appelé et posé par Dieu, et en conséquence et simultanément, comme un sujet connaissant et invoquant Dieu, c'est-à-dire se posant lui-même comme tel. Il est lui-même dans ce contexte : parce que Dieu l'a trouvé, connu et appelé. Et il s'y pose lui-même: parce que, de son côté, il cherche, connaît et invoque Dieu. L'homme réel, l'homme véritable est donc l'être qui existe (à partir de Dieu) et se

----

1) Tr. D. XI, p. 164-171, cit. p. 169 (III 2, p.180-188, cit. p. 185-186).

pose lui-même (vers Dieu) dans le cadre de ce processus de connaissance"[1]. Préciser conceptuellement les coutours de l'assise théologique à l'intérieur de laquelle la notion d'homme réel se découvre peu à peu dans toute sa richesse, telle doit être notre tâche présente, qui décrira d'abord les trois présuppositions objectives de la révélation, d'où découleront les conditions subjectives de la réponse adéquate dans laquelle est inclus l'homme réel.

a) L'homme réel est l'être que l'homme possède dans l'histoire de Jésus. Le message biblique ne s'adresse à l'homme qu'en fonction de l'existence de Jésus qui est d'une façon parfaite, l'existence de la créature réalisant la souveraineté de Dieu, ou si l'on préfère: la souveraineté de Dieu qui, dans cette existence, réalise la créature. La Bible tient donc pour constitutif de la condition et de la structure ontologiques de l'homme, le fait que Jésus soit un homme parmi les autres, car il incarne, au delà des déterminations accidentelles et variables de notre humanité, sa détermination fondamentale et originaire, qui inclut celle de l'ensemble de la création : "ce qui constitue d'une manière cachée l'être de toutes les créatures est manifeste en tant qu'être de l'homme, parce que Jésus est homme"[2]. Coexister avec le Christ signifie donc qu'être réellement homme c'est être avec Dieu, dans la forme concrète de ce compagnonnage, de cette proximité fraternelle au sein de laquelle Dieu détermine l'histoire, qui se présente comme la seule possibilité ontologique de la créature humaine. Barth oppose la notion d'histoire (Geschichte)

----

1) Tr. D. XI, p. 192 (III 2, p. 211-212).

2) Tr. D. XI, p. 145-153, cit. p. 151 (III 2, p. 158-167, cit. p. 165). Nous préférons traduire : "Urgrundbestimmung" par détermination originaire (qui tire son origine de Dieu) plutôt que par détermination originelle, adjectif qui semble impliquer, temporellement, une nuance d'ordre cosmologique (p. 148 - III 2, p. 162).

à celle d'état (Zustand). La christologie pourrait à la rigueur s'élaborer partiellement à partir de la notion d'état, mais ce ne peut être le cas de l'anthropologie ou de la sotériologie, car ces dernières découlent de l'oeuvre et des actions du Christ, qui constituent l'histoire dans laquelle une grandeur transcendante affronte le monde humain pour l'appeler à un dépassement vers l'être réel, où Dieu existe pour la créature et la créature pour Dieu. "Un être vit une histoire lorsqu'il est pris dans ce dynamisme, lorsque l'harmonie de ses mouvements propresse trouve brisée par une motion extérieure à lui, déterminant chez lui une motion correspondante, lorsqu'en un mot il subit du dehors une attaque qui l'oblige et lui donne le pouvoir de se dépasser lui-même en se tournant vers l'extérieur"[1]. La réalité de l'histoire, et cela est essentiel dans la pensée de Barth, est donc l'histoire originaire (Urgeschichte)[2] contenue dans la volonté divine et exprimée dans le destin d'Israël puis dans l'incarnation, c'est-à-dire l'histoire de l'alliance.

Il vaut la peine, pour bien saisir cette articulation capitale, de se référer au passage de la doctrine de la création dans lequel Barth distingue l'histoire (Historie) en tant que série des faits accessibles à l'homme, et l'Histoire (Geschichte) en tant que sa forme, son développement et son contenu recèlent une composante qui la rattache directement à Dieu. En ce sens les miracles ou la résurrection, dont les descriptions font sauter la forme de narration historique (historisch), indiquent précisément le lien qui rattache ces événements à la composante historico-divine (geschichtlich) de l'histoire, nous demeurant insaisissable de façon directe.

----

1) Tr. D. XI, p. 172 (III 2, p. 189).

2) Cf. Tr. D. XI, p. 171, 175 (III 2, p. 188, 193). Par contre Barth parle, à propos de la création, "d'histoire préhistorique" (praehistorische Geschichte). Nous verrons comment il convient de comprendre cette différence de vocabulaire (Tr. D. X, p. 85 - III 1, p. 87).

Et en ce sens également, on doit admettre que le fondement même de la créature (le décret éternel de Dieu) et sa garantie intradivine (le Saint-Esprit), sont eux-mêmes déjà, dans la pure et éternelle essence trinitaire, de nature historique (geschichtlich). De sorte que l'existence de l'homme Jésus est, au sein du règne de la nature auquel l'homme appartient, l'irruption de l'ordre de la grâce, dont l'histoire (Historie) procède, et en lequel elle se réalise comme véritable Histoire (Geschichte)[1]. Jésus nous révèle donc l'être de l'homme parce que ce dernier est, avant tout, histoire et que la réalité de toute histoire est contenue dans le rapport direct et immédiat qu'elle entretient avec Dieu. "Il n'existe en effet qu'une seule histoire dont on puisse dire qu'elle est première et directe, qu'une seule "histoire originaire" (Urgeschichte). Les hommes ne sont ce qu'ils sont que dans la confrontation et la relation avec le fait de l'homme Jésus. En dehors de cela, leur existence ne serait jamais davantage qu'un état. Mais le fait "Jésus" précède leur existence à tous. C'est par rapport à ce fait qu'ils sont ce qu'ils sont et que leur être est lui-même une histoire réelle. Leur existence est une histoire liée à l'histoire qui s'accomplit dans l'existence de l'homme Jésus"[2]. L'homme réel, issu de Dieu et coexistant avec lui, doit donc être compris comme l'homme inclus dans l'action par laquelle Dieu prend en charge sa créature, lui découvre la destination de son historicité et le fait exister dans le mouvement d'une rencontre ontologiquement déterminante[3].

----

1) Voir Tr. D. X, p. 61-70, 80-85 (III 1, p. 63-72, 83-88).

2) Tr. D. XI, p. 175 (III 2, p. 193). Nous avons rétabli "histoire originaire" pour Urgeschichte, que le traducteur a rendu par "préhistoire".

3) Tr. D. XI, p. 171-177 (III 2, p. 188-195).

b) L'homme réel est l'être de l'homme reposant sur l'élection de Dieu, dont Jésus est l'objet. Nous devons faire un pas de plus, car l'existence de l'homme Jésus qui nous inclut noétiquement dans l'histoire que Dieu instaure avec sa créature, possède, dans l'essence trinitaire elle-même, sa présupposition ontique. "L'événement qui se produit ici est la manifestation, dans le temps, d'un décret éternel : Il est l'indication de la volonté du Créateur qui s'inscrit dans le monde de la créature, de la prédétermination divine qui s'accomplit dans l'auto-détermination de cet homme. La prédestination, l'élection gratuite de Dieu, voilà ce qui explique pourquoi le Créateur et la créature, Dieu et l'homme, sont ici un seul et même être, pourquoi il y a ici une présence du royaume de Dieu."[1] Dans la mesure où il coexiste avec Jésus, l'homme réel découvre son être dans cette co-élection, qui est la prédétermination exhaustive de tout être créé, par laquelle Dieu a, de toute éternité, décidé de le préserver du non-être, de ce néant qui attire l'homme loin de Dieu, dans l'abîme d'une impossibilité ontologique. Co-élu de Jésus-Christ, l'homme réel est circonscrit par cette intervention de Dieu, qui précède, dans le conseil divin, toute faiblesse de la créature, en vertu de la volonté salvatrice qui s'exprime déjà dans l'amour du Père pour le Fils, dans la communion du Saint-Esprit."Etre homme veut dire se trouver dans le domaine où triomphe et se manifeste la volonté originelle et miséricordieuse de Dieu à l'égard de sa créature, sa volonté de la préserver et de la sauver de la puissance du néant. Etre homme signifie être un témoin direct de cet événement et, par là, un témoin direct de la décision initiale de Dieu, du plus ancien de tous ses décrets"[2]. C'est l'ensemble de la doctrine barthienne de l'élection qu'il faudrait résumer ici, mais la tâche serait

----

1) Tr. D. XI, p. 156 (III 2, p. 170-171).

2) Tr. D. XI, p. 158 (III 2, p. 173).

disproportionnée à notre propos. Contentons-nous de souligner qu'en faisant résider l'élection dans la volonté de Dieu,telle qu'elle s'exprime dans l'objet primaire de cette élection, à savoir l'homme Jésus, Barth concentre sur le Christ les deux domaines de la réprobation (le péché en tant qu'il est un non-être dans lequel l'homme s'enferme est repoussé) et de l'élection (la réalité de l'être de l'homme, dans son orientation et sa plénitude, est définitivement établie). Si bien que l'homme réel ne saurait en aucun cas être l'élu par opposition au réprouvé, mais seulement la créature humaine comprise dans cette détermination ontologique qu'est sa coexistence avec le Christ, coexistence qui d'impropre qu'elle est dans sa faiblesse et son péché, se trouve soudain restaurée dans sa rectitude, assumée par Dieu lui-même. L'homme réel est donc l'homme qui a reçu l'être de son Créateur et qui se trouve désormais préservé du non-être en vertu de sa coélection en l'homme Jésus. Qu'il l'accepte ou le refuse, ne peut rien changer à cet événement, auquel l'anthropologie théologique se réfère exclusivement et explicitement.[1]

c) L'homme réel est l'être de l'homme compris dans la Parole que Dieu lui adresse à travers l'homme Jésus. Les témoignages scripturaires identifient l'homme Jésus à la Parole de Dieu, ce que la réflexion dogmatique thématise en disant que le Logos éternel de Dieu entretient, au sein de l'essence trinitaire, un rapport identique à celui que Jésus entretient avec le monde créé, à savoir qu'ils sont respectivement la vie totale du Créateur et de la créature. "Si le Logos éternel est la Parole grâce à laquelle Dieu se parle à lui-même, se pense lui-même et prend conscience de soi, il est, dans son identité avec l'homme Jésus, la Parole en laquelle il pense le cosmos, lui parle et lui fait prendre conscience de son Créateur"[2]. Nous retrouvons ici le ressort fondamen-

----
1) Tr. D. XI, p. 155-160 (III 2, p. 170-176).
2) Tr. D. XI, p. 161 (III 2, p. 176).

tal de la pensée barthienne dans son incidence anthropologique : la Parole de Dieu est constituante de la personne humaine, parce qu'elle est constituante de la visée intentionnelle de la conscience, lorsque cette dernière se trouve déterminée par l'appel tout-puissant qui lui est adressé en l'homme Jésus. Et cette détermination ne peut pas être comprise à partir de ce que nous sommes capables de connaître de la structure existentiale de l'homme ou de son insertion dans le cosmos, car elle se présente comme la présupposition ontique de notre nature et de notre existence. Jésus ne dit rien sur l'être, sur Dieu ou sur l'essence de la nature humaine, il se dit lui-même, et en le faisant il nous révèle la réalité que rien ne précède, le fondement de toutes choses en Dieu. "Il parle en effet par le simple fait qu'il existe. Chez lui l'être et la Parole de Dieu sont identiques. La Parole de Dieu est Jésus. C'est ainsi que l'existence même de cet homme est le contenu de ce qu'il dit"[1]. C'est pourquoi l'homme réel ne saurait être situé ailleurs que dans cette présence souveraine de l'être intime de Dieu, sa Parole, manifestée dans une créature qui est à la fois un appel, un plaidoyer et un enseignement. L'homme réel est l'être de l'homme compris à partir de cette Parole par laquelle il est appelé, et en laquelle il existe.[2] "La Parole de la grâce est la percée opérée par le Créateur vers sa créature. Elle ouvre l'homme, du dehors, pour le lier à son Créateur. Par elle, Dieu vient à lui, se donne à lui et fait sa demeure en lui. Et c'est ainsi que l'homme reçoit son être spécifique, c'est ainsi qu'il devient homme"[3].

Mais cet être de l'homme réel reçoit encore une détermination subjective, en tant qu'il est susceptible d'être inscrit dans une réponse de la créature à son Créateur.

----

1) Tr. D. XI, p. 162 (III 2, p. 177-178).
2) Tr. D. XI, p. 160-171 (III 2, p. 176-188).
3) Tr. D. XI, p. 179 (III 2, p. 197).

d) L'homme réel est l'être que l'homme possède dans la reconnaissance et la responsabilité que réclame de lui l'audition de la Parole. Que Dieu lui annonce qu'Il lui est propice, voilà la nouveauté dont l'homme ne peut être l'inventeur et qui l'appelle à correspondre, par la reconnaissance, au mouvement par lequel cette bonne nouvelle lui est annoncée. A la grâce par laquelle Dieu le revendique, l'homme répond par une attitude de reconnaissance qui signifie qu'il existe désormais à partir de cette initiative divine et de cette promesse. On peut donc dire que cette correspondance est en quelque sorte posée par Dieu, puisqu'elle consiste en un respect de son action. Mais ce serait tronquer la réalité que de ne pas voir qu'elle est aussi l'action propre de l'homme, qui devient sujet de son histoire précisément parce qu'il est tout d'abord l'objet posé par Dieu. Car il s'opère dans ce mouvement une sorte d'adéquation entre la possibilité qu'incarne la créature et la réalité qui la fonde, adéquation qui fait de l'homme le réel partenaire de son Dieu. Entre tout ce que l'homme peut faire en face du Dieu qui le rencontre, seule la reconnaissance définit son être essentiel et spécifique, car elle l'introduit dans la seule Histoire possible entre le Créateur et sa créature, l'Histoire de l'alliance, voulue de toute éternité. Barth va ainsi jusqu'à dire que l'action reconnaissante de l'homme est la forme que prend la grâce pour regagner son origine : "cachée dans la reconnaissance de l'homme, c'est-à-dire dans son action, la grâce elle-même retourne à son origine : la Parole de Dieu"[1]. Cette assertion s'appuie, dans la pensée barthienne, sur le mouvement même qui constitue l'homme en une double ouverture. D'une part il est constitué dans une pure réceptivité par la Parole qui s'impose à lui, et d'autre part il se constitue dans une pure spontanéité en s'ouvrant à cette Parole et en existant pour elle. De même qu'il vient de Dieu l'être de

----

1) Tr. D. XI, p. 182 (III 2, p. 201).

l'homme réel tend vers Dieu, et c'est ce qui nous introduit à la notion de responsabilité.[1]

Barth différencie soigneusement la responsabilité en tant que possibilité d'être responsable (Verantwortlichkeit) et en tant qu'acte de responsabilité (Verantwortung). Seule cette seconde acception permet de décrire l'homme réel dans l'acte et l'événement de sa réponse à la grâce de Dieu. Car "l'être actuel de l'homme, et par conséquent l'événement de sa propre responsabilité, correspond à l'actualité de la Parole explicite du Dieu créateur. L'homme réel est donc non seulement 'responsable' mais - et c'est ce qui fait de lui un homme réel - il est impliqué dans la responsabilité qui le place en fait devant Dieu. Il n'existerait pas, il ne serait pas homme si sa responsabilité n'était pas identique à une histoire qui se passe. C'est à cet événement que nous nous référons lorsque nous disons de l'homme qu'il est 'responsable'."[2] La reconnaissance, en tant que manifestation de l'être de l'homme, prend le caractère d'une responsabilité, non pas au sens d'une faculté inhérente à toute créature humaine, mais au sens d'un engagement de l'homme dans sa participation réelle à l'alliance que Dieu a instaurée avec lui à tout jamais. Cette participation peut se caractériser par la connaissance de Dieu (ce mouvement d'ouverture par lequel l'homme existe en laissant le Créateur devenir l'objet de son savoir), par l'obéissance envers Dieu (qui est la volonté par laquelle l'homme se décide pour la détermination qu'il ne s'est pas donnée lui-même mais qui coïncide avec sa création), par l'invocation de Dieu (cette attitude modeste mais fidèle devant la révélation, qui permet à l'homme d'être dans la situation où Dieu devient Dieu pour lui), enfin par la liberté que Dieu accorde à l'homme (c'est-à-dire par la seule possibilité d'être que l'homme puisse choisir : exister comme une

----

1) Tr. D. XI, p. 178-189 (III 2, p. 196-207).

2) Tr. D. XI, p. 190 (III 2, p. 208-209).

personne, comme un sujet actif, se mouvant lui-même dans le mouvement dans lequel il se trouve engagé par son Créateur).[1]

Cette description de l'assise théologique dessinant les contours exacts de la notion d'homme réel nous introduit, avant que se poursuive notre élaboration, à la très délicate question que voici : finalement, de qui parlons-nous lorsque nous disons homme réel ? Certes il s'agit de l'homme dans la perfection que Dieu a voulue pour lui. Mais comment nous l'approprions-nous ? Quel rapport l'homme concret que nous sommes entretient-il avec cet homme réel ? La pensée de Barth, qui se fonde sur l'élection éternelle du Logos fait chair, ne semble pas très éloignée d'une doctrine apocatastasique (qu'elle refuse cependant au nom de la liberté de Dieu): tout homme, malgré le péché dans lequel nous vivons, est l'homme réel dans l'être qui le fonde (la grâce de Dieu en Jésus-Christ) et qu'il est appelé à réaliser, mais il ne le découvre que dans la révélation que Dieu lui en donne et qui instaure la seule histoire qu'il lui est ontologiquement possible de vivre. Certains théologiens ont ainsi cru devoir dénoncer l'ambiguïté de la notion d'homme réel, qui leur paraît confondre les deux ordres de la création et de la rédemption en réduisant, à partir d'un point de vue originaire, la tension vécue qui doit subsister dans l'opposition, si fortement marquée dans le Nouveau Testament, entre le vieil homme et l'homme nouveau.[2] Reprenant ces critiques, le Père Bouillard reproche à Barth d'avoir identifié la notion d'homme réel à celle d'homme nouveau, au point de figer ce qui devrait être le cheminement concret du croyant en une double détermination christologique, livrant l'homme au péché comme à une nécessité ontologique mais l'affranchissant en même temps de cette impossibilité, en une simulta-

----

1) Tr. D. XI, p. 189-214 (III 2, p. 208-236).

2) R. PRENTER, "Die Lehre vom Menschen bei Karl Barth", in Theologische Zeitschrift, 1950, p. 211-222.
E. BRUNNER, "Der neue Barth. Bemerkungen zu Karl Barths Lehre vom Menschen", in Zeitschrift für Theologie und Kirche (Tübingen), 1951, p. 89-100.

néité qui n'est valable que "du point de vue de Dieu". Au lieu de renvoyer à l'analyse que l'homme peut faire de la structure de son être, impliquée dans la saisie qu'il a de la révélation comme la caractéristique de son autonomie de sujet actif découvrant dans la foi sa consistance véritable, la notion d'homme réel renverrait chez Barth à la relation concrète de l'homme avec Dieu au sein de l'histoire du salut et se confondrait donc avec celle d'homme nouveau.[1] Si nous saisissons bien l'enjeu du débat, il s'agit de savoir si Barth est fondé à tirer de la christologie une anthropologie existentiale (la destination de l'homme, la forme fondamentale et les constantes de son humanité étant comprises comme les conditions de possibilité de toute existence) ou seulement une description existentielle de l'actualisation de ce qu'est l'homme (connu par ailleurs à travers les diverses descriptions de l'auto-connaissance humaine) lorsqu'il correspond à l'appel que Dieu lui adresse. Le problème est épineux et nous avouons volontiers l'embarras dans lequel il nous a mis. Nous ne saurions cependant renoncer à une interprétation que nous croyons susceptible de relancer le débat et qui nous a été suggérée par l'intention fondamentale d'ensemble de la dogmatique de Barth : si le rôle de la dogmatique est véritablement l'examen scientifique du contenu normatif de l'Ecriture que transmet la prédication[2], l'anthropologie théologique ne se découvre-t-elle pas comme la saisie des éléments ontologiquement normatifs de toute possibilité d'existence ? C'est dans cette direction de recherche que nous aimerions nous engager.

----

1) H. BOUILLARD, "Karl Barth", Aubier, 1957, t. II, p. 239-249, 279-286 et t. III, p. 255-256. On notera la marque blondélienne de l'interprétation que le Père Bouillard donne d'une juste et équilibrée démarche rationnelle menée parallèlement à la recherche théologique et confirmée par elle (cf. t. II, p. 249, t. III, p. 166).

2) Tr. D. I, p. 70-84 (I 1, p. 73-89).

2. L'anthropologie théologique comme normative de discernement ontologique

Nous avons succinctement indiqué comment Barth, au cours de son patient travail d'élaboration, a passé d'une problématique de la Parole de Dieu à une concentration christologique commandée par les exigences d'une élaboration positive structurée à partir du dogme trinitaire. Or un problème, qui restait relativement à l'arrière-plan dans les prolégomènes et dans la doctrine de Dieu, devient central au moment où est abordée la doctrine de la création : celui du rapport qu'entretiennent entre eux l'ordre théologique de la foi et l'ordre ontologique de la réalisation des êtres dans leur condition créaturelle. Certes le discours théologique renvoie, comme nous l'avons posé dans notre introduction, à la réalité d'où procède toute possibilité humaine. Mais cette réalité, pour autant que l'on accepte la voie de connaissance christologique empruntée par Barth, ne nous est accessible que dans le mystère de l'incarnation en laquelle se manifeste, dans le voilement et le dévoilement d'une structure relationnelle, la réciprocité de la présence divine à l'homme et de la présence humaine à Dieu. Explorer dans sa dimension bipolaire l'humanité du Christ (homme pour Dieu et homme pour l'homme), c'est donc la référer d'une part à l'histoire qui la lie à la réalité éternelle des décrets divins (ce qui a constitué l'assise théologique de notre notion d'homme réel) et d'autre part la saisir dans la spécificité que cette histoire confère à sa constitution d'homme (ce qui permet de décrire la forme fondamentale et les constantes qui structurent la notion d'homme réel). Or cette spécificité, qui découlant de la christologie s'exprime pour Barth en une certaine qualité du rapport je-tu de l'ordonnance âme-corps et du temps qu'il nous est donné de vivre, a valeur ontologique et décrit, à partir de la sphère théologique fondée par la Parole divine, l'être réel de l'homme. Mais il ne

peut évidemment pas s'agir de son être concret, tel qu'il est vécu de manières infiniment diverses par des milliards d'hommes de toutes races et de toutes conditions. Il ne peut être question que de l'être auquel se réfèrent les multiples possibilités d'existence incarnées dans l'humanité, c'est-à-dire de la réalité normative à laquelle est confrontée toute réalisation de vie. Si ce n'était pas le cas il faudrait nous résoudre à une réduction anthropologique de la christologie,qui renoncerait alors à fonder ontiquement, c'est-à-dire dans la réalité que Dieu est pour lui-même, l'aspect noétique que l'histoire de ses actions offre à notre connaissance, et qui confinerait l'anthropologie théologique aux étroites limites d'une décision existentielle. C'est bien à quoi aboutissent les tenants de l'école bultmannienne. Or, en gardant à la christologie toute son épaisseur dialectique de façon à en sauver le mystère, Barth a eu la sagesse et le génie de comprendre que la fidélité à l'incarnation dont l'Ecriture témoigne ne consiste pas à mettre en lumière la structure du rapport existentiel qui lie le croyant au Christ, mais à dégager, à partir de la relation théandrique actualisée en Jésus les éléments constituants qui permettent et rendent réel ce rapport pour nous. Ces éléments apparaissent alors comme les conditions de possibilité de toute vie humaine dans l'alliance. Ils forment, dans leur constance et leur pérennité, le fondement externe de l'alliance, sa correspondance inamissible et indestructible dans la créature. Sans eux, l'incarnation en laquelle seule nous pouvons saisir ce qu'est l'action créatrice de Dieu, serait un leurre, et sans le renvoi au fondement divin qu'actualise leur spécificité en l'homme Jésus, la réconciliation serait une pure mythologie. Découvrir par la réflexion théologique ces éléments constituants de notre destination de partenaire de Dieu ne revient donc pas à confondre l'ordre de la création et celui de la rédemption, mais à établir les conditions nécessaires de leur possibilité. Un texte de Barth va nous aider à préciser ce point : "L'action

du Dieu créateur qui fait de lui (l'homme) un être réel est une action particulière : c'est dire qu'il est donc lui-même, comme résultat de cette action, un être particulier, et qu'il existe dans la relation, dans la correspondance avec la destination qui lui a été donnée par Dieu. S'il a reçu de Dieu cette destination, il est nécessairement marqué par elle, quoi qu'on puisse affirmer par ailleurs ; autrement dit, la destination divine lui est non pas étrangère mais spécifique. Son humanité ne saurait donc être elle-même étrangère à la chose, ni aller en sens contraire; par conséquent, il est nécessaire de chercher ici quelque correspondance et ressemblance de ces deux faces de son être. En l'occurence, nous demandons dans quelle mesure son humanité, en tant qu'elle constitue sa condition de créature, correspond et est semblable à sa destination divine, à son être comme allié de Dieu"[1]. Renoncer à cette question et à l'élaboration qu'elle engage, nous paraîtrait renoncer à la tâche fondamentale du théologien qui demeure pour nous l'intellectus fidei, ce qui signifie,dans le domaine qui nous occupe, la saisie de la présupposition théo-ontologique nécessaire de tout discours sur l'homme et de toute réalisation d'existence.

La notion d'homme réel ne peut donc se confondre avec celle d'homme nouveau dans le domaine de l'anthropologie théologique, puisqu'elle résume en elle les éléments qui sont condition de possibilité de l'actualisation que désigne la notion d'homme nouveau. C'est uniquement dans la christologie que les deux notions se superposent dans une parfaite adéquation due au fait que Jésus est, en tant qu'homme, la réalité divine qui le fonde. Le croyant n'est pas homme nouveau en lui-même, mais en Christ, et en vertu précisément des éléments

----

1) Tr. D. XI, p. 222; cf. p. 222-224 (III 2, p. 245; cf. p. 245-247). La possibilité de substantiver un adjectif donne à l'allemand un relief intraduisible: à la destination (Bestimmung) que Dieu réserve à l'homme correspond le fait que l'homme est marqué par cette destination (er ist ein Bestimmter).

qui le constituent être humain semblable à Jésus et que Barth rassemble dans la notion d'homme réel [1]. Car cette dernière ne doit pas être réduite (comme le laissent entendre R. Prenter, E. Brunner ou le Père Bouillard) à l'assise théologique qui la réfère à son origine divine, mais au contraire être étendue à la constitution spécifique qui la rapporte à son objet humain. La notion d'homme réel englobe à la fois l'aspect déterminant de l'anthropologie théologique (la destination divine de l'homme) et son aspect déterminé dans ses conditions de possibilité (les éléments constituant sa correspondance à cette destination). Elle ne préjuge pas de son aspect déterminé dans les diverses réalisations qu'il peut revêtir et qui ressortit à l'histoire concrète de chaque homme en face de la foi que le Christ réclame de lui. En cela, elle appartient strictement à l'ordre théologique, c'est-à-dire à l'ordre qu'il nous est donné d'approcher à partir de la révélation et qui se confond avec ce que nous pouvons partiellement connaître de la volonté créatrice éternelle de Dieu.

Un fait remarquable, qui doit retenir notre attention, est la grande ouverture dont Barth fait preuve à l'égard des diverses tentatives d'auto-connaissance humaines, dans ce volume sur la création où il est paradoxalement le plus spécifiquement théologien. Il admet sans difficulté que, si l'anthropologie théologique reste la présupposition (Voraussetzung) des diverses branches de la connaissance de l'homme, ces dernières mettent cependant en lumière l'aptitude (Fähigkeit) de l'homme à être lui-même, la virtualité (Potentialität) et la technique grâce auxquelles il se réalise [2]. L'assurance dont Barth fait preuve ici nous semble indéniablement liée au fait qu'il se trouve désormais, grâce à son élaboration de la notion d'homme réel, en possession d'un critère de discernement de ce qu'il nomme les "symptômes" de la réalité ontologique de

----

1) Voir un texte particulièrement net in Tr. D. VI, p. 152 (II 1, p. 171).

2) Tr. D. XI, p. 214-219 (III 2, p. 236-241).

l'homme parmi le dédale de ses manifestations possibles. "A la lumière de la Parole et de la révélation de Dieu", écrit-il, "l'être réel de l'homme peut être reconnu dans ce qui apparaît uniquement comme un pouvoir d'être, comme une possibilité, une technique de l'être humain. La virtualité humaine peut être considérée à partir de l'acte de l'homme réel, et l'on peut discerner dans les phénomènes de l'humain de véritables symptômes"[1]. Un tel texte a toujours été compris, et c'est la signification obvie qu'il semble avoir dans l'esprit de Barth, comme une possibilité de discerner ce qui corres-pond, dans les élaborations de l'auto-connaissance humaine, à la notion théologique d'homme réel. Or si véritablement dans la doctrine de la création, l'ordre théologique se confond, parce qu'il en est la présupposition et le fondement, avec l'ordre ontologique de la condition créaturelle, la forme fondamentale de l'humanité et les constantes qui structurent et expriment la notion d'homme réel, doivent être comprises comme des vecteurs normatifs de discernement ontologique. Nous voulons dire qu'ils vont être les points de référence auxquels se rapportera tout jugement de valeur sur la réalité ontologique exprimée dans les infinies possibilités d'être que sont les multiples existences humaines. Nous utilisons ce terme de vecteur pour désigner la direction axiologique, formellement déterminée mais pouvant revêtir les aspects concrets les plus diversifiés, hors de laquelle la réalité ontologique de l'homme ne peut être ni attestée, ni découverte. Qu'est-ce en effet que le rapport je-tu, sinon la norme relationnelle en dehors de laquelle il n'y a pas, ontologiquement parlant, de relation ? Et que signifie être l'âme de son corps dans une unité fondée sur l'Esprit et posséder un temps qualifié par la présence divine, sinon référer constamment la réalisation d'existence que nous incarnons à la norme structurale en dehors de laquelle l'unité du composé humain et sa temporalité n'ont pas d'épaisseur ontologique ? C'est ici qu'intervient

----

1) Tr. D. XI, p. 216 (III 2, p. 238).

l'importance de la liaison étroite qui lie les deux pôles de l'élaboration de la notion d'homme réel. Car il ne s'agit pas de n'importe quelle relation je-tu, ni de n'importe quelle constitution âme-corps dans un temps quelconque, mais de ces éléments constituants, dans la qualification dont ils sont l'objet en Christ, c'est-à-dire au niveau méthodologique, lorsqu'ils sont commentés à l'aide de l'assise théologique circonscrite à partir de la christologie. Or ce travail d'intellection réflexive de la foi est continuellement à remettre en chantier en fonction des apports toujours renouvelés de l'exégèse qui affine et nuance notre compréhension de la façon dont Jésus vit l'humanité réelle. Les vecteurs normatifs autour desquels se concentre la réflexion du dogmaticien resteront donc directionnellement et formellement identiques à eux-mêmes, mais ils seront constamment susceptibles d'épouser, dans chaque cas concret, les nuances nécessaires.

Ainsi comprise, l'anthropologie théologique de Barth décrit non seulement un contenu que présuppose toute doctrine indépendante sur l'homme, mais encore les axes limites en dehors desquels il n'est pas d'humanité réelle, donc pas de vérité ontologique. Conçue comme une normative de discernement capable de nous aider à repérer les lieux d'existence où les valeurs vécues expriment une qualité d'être réellement référable à celle du Christ, elle forme aussi l'un des aspects constituants de l'univers axiologique que nous sommes appelés à incarner. C'est en elle et à partir d'elle que nous avons à vivre notre présent et à inventer notre avenir. Mais cela ne peut se faire qu'au sein de la condition créaturelle qui nous est dévolue. L'ordre théologique originaire des conditions de possibilités rencontre ici la limitation cosmologique de son incarnation et de sa réalisation. Il ne nous paraît pas possible de parler de la forme fondamentale de l'humanité et de ses constantes inamissibles dans l'abstrait, sans tenir compte des structures cosmiques dont l'humanité est issue. C'est pourquoi nous allons tenter d'écouter ce qu'a à nous dire le Père Teilhard

de Chardin. Après avoir différencié les divers niveaux de son oeuvre et en avoir saisi le projet fondamental, nous pourrons reprendre l'élaboration théologique de Barth qui, se trouvant confrontée à la description des conditions cosmologiques dont elle est le fondement, sera forcée d'assumer à la fois sa tâche critique (mettre à l'épreuve la valeur ontologique de l'avenir humain envisagé par Teilhard) et sa tâche constructive (être le prodrome d'un engagement de notre liberté assumant cet avenir en fonction de la réalité théologique de l'homme). Cet itinéraire nous montrera comment s'imbriquent l'un dans l'autre les fondements théologique et cosmologique de l'anthropologie.

*

* *

DEUXIEME PARTIE

L E   P H E N O M E N E   H U M A I N.

ESSAI DE LECTURE DE L'OEUVRE DU

PERE TEILHARD DE CHARDIN

INTRODUCTION

L'oeuvre de Teilhard est à la fois trop complexe et trop lyrique pour être réduite à l'un de ses éléments. Il semble pourtant qu'une note mystique vibre comme une teinte fondamentale sur laquelle viendront se détacher les analyses successives et la synthèse finale qui ont fait le succès du "Phénomène humain". En exergue de "La Vie Cosmique", qu'il crut être en 1916 son testament d'intellectuel, Teilhard plaçait cette formule qui cerne le lieu exact du jaillissement de sa pensée, dont quarante ans de méditation amplifieront et préciseront les contours : "Il est une communion avec Dieu, et une communion avec la Terre, et une communion avec Dieu par la terre"[1]. Quelques années plus tard, à son ami Valensin, il précisera par la même formule (mais spécifiée à l'aide de la notion de transformation créatrice) sa position face aux remarques dont Maurice Blondel avait obligeamment honoré la lecture de certains de ses opuscules de guerre[2]. Enfin, au soir de sa vie, ramassant en un seul regard la totalité de son expérience spirituelle, Teilhard scellait de cette entête

----

1) "La Vie Cosmique", 1916,"Ecrits...", p. 5. L'opuscule se termine sur cette confession: "ceci est mon testament d'intellectuel" (p. 60). Cf. également Lettre au Père Fontoynont du 15 mars 1916 in de LUBAC, "La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin", Aubier, 1962, p. 350; "L'âme du monde", 1918, "Ecrits...", p. 229; "Lettres à Léontine Zanta", Desclée, 1965, p. 99 (lettre du 15 avril 1929). Dans une lettre inédite du 23 déc. 1917 à son ami Decisier, Teilhard se livrait ainsi : "Je pense qu'à côté d'une communion avec Dieu et d'une communion avec le Monde, il y a une communion avec Dieu par le Monde. Et c'est de celle-là que je me sens, j'oserais dire, la vocation d'être l'apôtre - car c'est de cela que je vis, et c'est de ne pas savoir cela que beaucoup autour de nous, j'en ai la preuve multiple, défaillent..."

2) "Blondel et Teilhard de Chardin", Beauchesne, 1965, p. 27 lettre du 8 déc. 1919.

l'esquisse autobiographique qu'il murissait : "Au coeur de la Matière, Un Coeur du Monde, Le Coeur d'un Dieu"[1]. Il est infiniment délicat de pénétrer l'intimité d'une âme, sans voir s'éparpiller, diffuse, cette note unique que l'on croyait tenir. Aussi aurons-nous recours à l'enchaînement successif de cinq supports allégoriques, que Teilhard se plaisait à emprunter à la tradition biblique, pour retracer son itinéraire spirituel. Notre évocation a pour seule ambition de suggérer, afin de ne pas l'évacuer trop rapidement, la frappe existentielle qui sous-tend l'ensemble de l'oeuvre teilhardienne.

Le chemin de la vie humaine s'ouvre sur "la lutte de Jacob avec l'ange"[2], qui symbolise la participation ardente de l'homme qui pressent Dieu au devenir total du cosmos, dans une sorte de duel avec la matière (aussi bien celle des déterminismes élémentaires que celle des contraintes sociales) au bout duquel se découvre un double abîme, celui de la fragilité des êtres et, à parte de vue au delà de toute contingence, celui de l'implacable nécessité. Indomptable, la mort, fond commun de tout ce qui nous effraie, se dresse inévitable, au tournant de toute vie. L'angoisse cosmique qui naît en l'homme est l'occasion à l'audacieux d'un acte de foi comparable à celui de "Pierre marchant sur les eaux"[3], qui in-

----

1) "Le Coeur de la Matière", 1950, Inédit, p. 1.

2) On retrouve très souvent cette image dans l'oeuvre teilhardienne. Cf. "La Vie Cosmique", 1916, "Ecrits...", p. 5, 51-54; "La Messe sur le Monde", 1923, in "Hymne de l'Univers", Seuil, 1961, p. 26; "Le Milieu Divin", 1927, Oe. t. IV, p. 71; "Christologie et Evolution", 1933, inédit, p.13; "La Mystique de la science", 1939, Oe. t. VI, p. 223; "Quelques réflexions sur le retentissement spirituel de la bombe atomique", 1946, Oe t. V, p. 187; "La foi en l'homme",1947, Oe. t. V, p. 238. Au chanoine Gaudefroy, Teilhard écrivait le 14 juillet 1934: "Réellement, le dernier geste de l'adoration (laquelle est l'acte humain par excellence) consiste à disparaître et à subir, dans un excès d'action. La passivité vraie n'est légitime et ne s'obtient qu'au terme et au maximum de l'activité. Toujours Jacob et l'Ange."

3) "La foi qui opère", 1918, "Ecrits...", p. 307; "L'Union Créatrice", 1917, "Ecrits...", p. 191-192; "Le Milieu Divin", 1927, Oe. t. IV, p. 171; "Lettres à Léontine Zanta", Desclée 1965, p. 89-90 (lettre du 22 août 1928); "Esquisse d'un Univers Personnel ", 1936, Oe. t. VI, p. 110.

troduit l'esprit dans une sphère du réel où les choses s'assouplissent tout en gardant leur texture habituelle, parce qu'une présence lumineuse se fait tangible à travers le cristal des êtres. Brusquement le regard saisit un monde baigné dans le champ d'influence de la puissance créatrice qui s'est révélée dans l'incarnation, car cette puissance a la douceur d'un visage et les qualités d'une personne. C'est vers elle que l'homme, assoiffé d'absolu, tend l'univers qu'il porte en lui pour que se reproduise le miracle des noces de Cana. Car "Jésus-Christ ne s'établit pas dans le vide (n'a-t-il pas fait remplir d'eau les urnes à Cana ?). C'est par substitution de sa plénitude à une autre qu'Il nous conquiert, c'est-à-dire en prenant en nous la place de notre moi, et, autour de nous, celle de l'universel embrassement des choses"[1]. Aucune destruction, aucune confusion, même pas une modification de notre nature ou le plus petit effacement de notre personnalité, dans cette substitution de l'Unique Nécessaire[2] à notre volonté participante, mais un simple achèvement de l'être dans l'union différenciante d'un incommensurable amour. Un milieu nouveau, un milieu divinisé, s'est établi autour de l'homme désormais pacifié et conquérant qui peut se comparer à Elie enlevé dans la nue par un char de feu [3] et qui laisse à terre, tombé de ses épaules, le lourd manteau des illusions contenues dans les factices théories humaines et dans la banale déception du regard trop court qui ne plonge pas au delà de la superficielle apparence des choses. Parce qu'il a pris la route du Feu, il sait qu'ultimément, en haut, tout n'est qu'un et que c'est cette unité qu'il faudra désormais inlassablement

----

1) "Forma Christi", 1918, "Ecrits...", p. 349.

2) Sur l'Unique Nécessaire, voir la note du Père de LUBAC in "Blondel et Teilhard de Chardin", Beauchesne, 1965, note 18, p. 73-74, commentant le texte de la p. 32.

3) "La puissance spirituelle de la matière", 1919, "Ecrits...", p. 437-446. Cf. "Le Prêtre", 1918, "Ecrits...", p. 297-300.

chercher dans les événements apparemment les plus anodins de la vie quotidienne, au sein des plus dures passivités, dans l'épreuve et la souffrance, et au milieu du tourbillon de la vie sociale. La communion à Dieu est une union avec Lui à travers une participation au devenir entier de l'univers, qui apparaît désormais au croyant comme le buisson ardent laissant transparaître une sphère plus profonde des choses.[1]

Cette évocation de la teinte mystique au sein de laquelle il convient de replacer l'oeuvre teilhardienne nous introduit au centre d'une question préliminaire que nous ne pouvons pas éluder : en quelle réalité Teilhard fait-il résider l'être de toutes choses et dans quelle mesure croit-il encore qu'il est possible d'obtenir une connaissance ontologique du réel ? Nous venons d'exposer longuement comment une élaboration dogmatique telle que celle de Barth pouvait revendiquer le droit de renvoyer à l'être réel, et donc axiologiquement normatif, de l'homme. Il importe donc de s'enquérir des rapports que l'anthropogénèse de Teilhard entretient avec la christologie, et de découvrir ainsi comment s'articule dans son oeuvre le problème ontologique. La plupart des livres ou articles qui ont été consacrés à la christologie teilhardienne envisagent le problème à partir du point oméga, en admettant d'une façon plus ou moins complète l'ensemble de la démarche phénoménologique. Or l'origine spirituelle et même mystique de la vision de Teilhard nous a engagé dans une voie différente. Il nous a semblé que seule une étude rigoureusement chronologique de l'évolution progressive de la pensée teilhardienne nous en révélerait la véritable structure et les subtiles articulations. Cette méthode nous a conduit à attacher une importance beaucoup plus grande qu'on ne l'a fait d'ordinaire aux premiers écrits de Teilhard, rédigés durant la première guerre mondiale et dans les années qui suivirent. L'intérêt de cette étude provient de ce que nous en

----

1) "Lettres de Voyage 1923-1955", Grasset, 1961, p. 26 (lettre du 15 avril 1923); "Le Coeur de la Matière", 1950, Inédit, p. 1.

avons tiré la certitude que la synthèse scientifique n'est qu'un second temps de la pensée teilhardienne, qui vient donner sa structure à une saisie perceptive de la réalité que nous proposons de nommer un ordre de la vision, dans lequel la présence christique s'avère être le véritable fondement ontologique des êtres. Le problème du rapport qu'entretiennent entre elles christologie, ontologie et synthèse des sciences ou phénoménologie, change dès lors d'aspect, car il se réduit à celui de savoir ce que l'on entend lorsque l'on dit que le Christ est "le vrai lien du Monde"[1]. Nous pensons pour notre part que cette assertion ne peut s'appuyer que sur une élaboration dogmatique, tandis qu'elle trouve son fondement chez Teilhard dans un réalisme mystique, qui n'a pas été assez attentif au présupposé révélé qu'il implique. Il s'ensuit, au niveau de l'anthropogénèse qui nous intéresse, une ambiguïté méthodologique et ontologique sur le passage qu'effectue Teilhard de l'ordre cosmologique à son intégration dans un ordre théologique (ou christologique) qui lui donne sens et consistance. Nous ne traiterons pas de l'ensemble de la christologie teilhardienne, mais il nous importe de saisir dans son intention le cheminement intérieur qui a conduit Teilhard à percevoir l'action cosmique du Christ au coeur de la sphère immanente des choses pour comprendre ensuite comment il nous sera demandé de réinterpréter, en fonction d'une méthode de type barthien, son projet théologique de donner à l'anthropogénèse un point d'équilibre christologique. Cet itinéraire nous oblige à un certain détour, qui s'avère cependant indispensable si nous voulons prendre au sérieux notre tâche de théologien, à la fois dans son aspect critique et dans son aspect d'élaboration positive qui se doit d'intégrer tout l'apport cosmologique de la synthèse teilhardienne.

----

1) "Le Milieu Mystique", 1917, "Ecrits...", p. 160.

Chapitre premier

LA RECHERCHE DE L'ETRE. CONSTITUTION DE L'ORDRE DE LA VISION

========

Lorsque Teilhard parle de vision, il ne s'agit pas d'un état mystique, intraduisible en notre langage, dans lequel l'âme se voit extatiquement réunie à Dieu et le possède dans une union si parfaite qu'elle ne se sent exister que dans le don et le renoncement, mais d'un ordre de connaissance, fruit d'une succession d'appréhensions du réel qui permet à l'esprit d'accéder, par un approfondissement concentrique des phénomènes, à l'être en tant qu'il est participiellement contenu dans le devenir total du cosmos.L'ordre de la vision reste donc, du début à la fin de la quête philosophique et mystique, le cadre de référence, le point d'orgue, que viendront amplifier et structurer les synthèses successives, issues des analyses opérées par l'esprit dans les différents compartiments du réel. Il constitue le lieu et le milieu de la recherche fondamentale de l'être, et s'établit à la suite d'une succession d'enchaînements noétiques, dont nous allons tenter de marquer les articulations.

1. La sensation

La sensation, cette donnée psychique si difficile à saisir dans sa pureté mais dont on s'approche comme d'une limite, vient d'abord dilater la conscience dans l'exploration interne de notre corps, dont il n'est plus possible de saisir

exactement le contour. Par la sensation qui lui rend le monde ambiant intimément présent, l'individu ne s'aperçoit plus que "comme un centre imperceptible, un point de vue qui voit, un centre de répulsions et d'attractions qui sent, qui choisit parmi les innombrables énergies radiant à travers lui, qui cherche et qui louvoie, qui se retourne sur soi et s'oriente pour capter plus ou moins et dans des sens divers, l'atmosphère active qui le baigne et dont il est un point singulier et conscient"[1]. La sensation est cet état immédiat de prise de contact de notre individu avec l'univers, amenant une prise de conscience de "l'océan de forces subies où est comme trempée notre croissance"[2], et par lequel l'immensité du cosmos affleure en nous. L'itinéraire teilhardien part de cette inclusion du sujet dans le tissu des phénomènes. "Je pars de ce fait initial, fondamental, que chacun de nous, qu'il le veuille ou non, tient par toutes ses fibres matérielles, organiques, psychiques, à tout ce qui l'entoure. Non seulement il est lié dans un réseau, mais il est entraîné par un fleuve"[3]. La sensation ne situe pas le sujet percevant en face du monde mais en connexion avec lui, dans une unité d'antécédences et de conséquences dont il ne peut être abstrait. Elle lui découvre son caractère cosmique, sa face immanente et son prolongement au delà de lui-même dans la réalité dont son intériorité comme son extériorité participent. Teilhard ne se soucie pas du

----

1) "La Vie Cosmique", 1916, "Ecrits...", p. 5.

2) "Le Milieu Divin", 1927, Oe. t. IV, p. 75. Comparer ce fameux texte : "Donc (...) j'ai pris la lampe, et quittant la zone, claire en apparence, de mes occupations et de mes relations journalières, je suis descendu au plus intime de moi-même, dans l'abîme profond d'où je sens confusément qu'émane mon pouvoir d'action..." avec celui, plus ancien, de "La Vie Cosmique": "...Et j'ai fait refluer ma conscience jusqu'à la périphérie extrême de mon corps pour éprouver si je ne me prolongeais pas au dehors de moi-même..." ("Ecrits...", p. 15). Celui qui a consenti à cette exploration de lui-même frémira "toujours à la sensation de l'universel contact" (Ibidem, p. 17-18).

3) "La Vie Cosmique", 1916, "Ecrits...", p. 5.

tissu intentionnel que l'effort des phénoménologues husserliens cherche à décomposer. Pourtant en inaugurant sa démarche noétique par la sensation interne et externe de la liaison fontale de l'élément au tout, en mettant entre parenthèses le problème de la reprise réflexive du cogito et de la constitution en lui du monde objectif, Teilhard n'altère ni ne perd en aucune façon la spécificité du sujet. Il explore le domaine de l'incarnation de la visée intentionnelle, où conscience et nature sont données comme une totalité objective[1]. Au lieu de reconquérir réflexivement la totalité, il tente de la vivre structurellement et de se laisser porter par l'objectivité même des choses. La justification épistémologique de sa démarche est cette participation physique au devenir phénoménal. En nier la valeur serait nier que la conscience est supportée par une face de matérialité (qui la rend intentionnelle de quelque chose !) dont l'opacité même lui révèle une certaine texture de la condition créaturelle[2]. Le ressort qui va faire progresser la pensée teilhardienne est en effet que la

----

1) Nous jouons ici sur le double sens d'objectif, compris dans la problématique d'une philosophie réflexive comme ce qui constitue l'idée en ce qu'elle est le fondement de l'accord des esprits, alors que dans la problématique teilhardienne il s'agit de la concrétité d'un objet, indépendamment de toute connaissance ou idée.

2) Voir l'article du R.P. MALEVEZ, S.J., intéressant au vu du problème qu'il aborde (la communion de la conscience et de la nature): "La méthode du P. Teilhard de Chardin et la phénoménologie", in Nouvelle Revue Théologique (Louvain), t.79, No 6, juin 1957, p. 579-599. Commentant le refus provisoire que M. Paul Ricoeur oppose à une ontologie matérielle commune de la nature et de la conscience (in "Philosophie de la volonté", Aubier, 1949, t. I, p. 397-399), le Père MALEVEZ souligne que l'auteur reconnaît cependant "qu'entre la subjectivité du vouloir et l'objectivité de la nature, il se peut qu'existe l'unité de création", ce qui signifierait "la condition commune aux deux d'être le terme de l'action créatrice". Mais cette unité de création relèverait d'un ordre de connaissance théologique ou métaphysique (p. 598 note). Notre propos est précisément de montrer que Teilhard s'est placé dans une problématique où l'ordre théologique fonde l'ordre objectif de la nature, qui participe à l'être dans son unité phénoménale, c'est-à-dire dans l'unité du mouvement au sein duquel la conscience se découvre émerger.

sensation remplit une fonction à la fois médiatrice et communiante qui situe l'homme au sein de la multitude, tout en excitant en lui le goût de l'unité, c'est-à-dire de l'être [1]. Et c'est en suscitant cette nostalgie d'un absolu un instant pressenti, que la sensation va se constituer en sens.

2. Le sens

Tel que Teilhard l'entend, le sens n'est ni une fonction sensorielle, ni une connaissance intuitive et immédiate, mais une tendance [2] qui porte la conscience à saisir partout, au delà de la pulvérulence des êtres, quelque absolu expérimental [3]. Le sens se découvre ultérieurement à la sensation, mais il la précédait en réalité comme une sorte de "nisus" (de fond primordial) de la conscience, qui lui vient de son rapport à l'universalité du tout qui l'enveloppe et la constitue.[4] "Par la sensation, nous nous imaginons voir l'extérieur venir humblement à nous, pour nous constituer et nous servir. Or, ceci n'est que la surface du mystère de la connaissance. Quand le Monde se manifeste à nous, c'est lui,en réalité qui nous prend en lui, et nous fait nous écouler en quelque chose de lui, qui est partout en lui, et qui est

----

1) Cf. "la sensation" et "l'appel" in "La Vie Cosmique",1916, "Ecrits...", p. 15-18; "La lutte contre la Multitude",1917, "Ecrits...", p. 118-120.

2) Cf. "Tendances natives" in "Mon Univers", 1918, "Ecrits...", p. 269-270. "Je commencerai par caractériser la tendance fondamentale, la tournure naturelle (pratiquement irréformable) de mon esprit" (Ibid., p. 267).

3) L'expression se trouve in "L'Ame du Monde", 1918, "Ecrits...", p. 229.

4) "L'histoire de ma vie intérieure est celle de cette recherche, portant sur des réalités de plus en plus universelles et parfaites. Dans le fond, ma tendance naturelle profonde (le "nisus" de mon âme) est demeuré absolument inflexible, depuis que je me connais". "Mon Univers", 1918, "Ecrits...", p. 269. Cf. aussi "Note pour servir à l'évangélisation des temps nouveaux", 1919, "Ecrits...", p. 380.

plus parfait que lui."[1] Le sens exprime, sous forme de passion fondamentale, la connaturalité physique du sujet et du monde, et il ne se constitue existentiellement que sous la forme d'un état de conscience cosmique, par lequel "le fond (un certain fond, mal défini) des Choses tend à prédominer sur le détail, et à effacer la pluralité des êtres"[2]. Il s'explicitera ensuite en sens de la Consistance, sens Cosmique, sens de la Terre, sens Humain et sens Christique, qui ne seront que l'évolution "de cet élément fondamental et 'protéen' en formes toujours plus riches et plus épurées"[3]. On aurait tort de ne voir dans ce sens de l'absolu inhérent à la connaissance qu'une expérience psychologique contestable et désuète, issue d'un subjectivisme individualiste. Dans l'introduction de ce texte admirable qu'est "Mon Univers" de 1924, Teilhard parle bien d'un "témoignage psychologique irréfutable", d'une "manière personnelle de comprendre le Monde", mais c'est pour ajouter immédiatement : "en vérité, je le sens, ce n'est pas moi qui ai conçu ces pages: mais c'est, en moi, un Homme plus grand que moi, - un Homme que j'ai reconnu, toujours le même, cent fois autour de moi"[4]. C'est une spontanéité irrésistible de la conscience qui la détermine à saisir cet élément physique universel, cette frange commune des choses; elle "consiste essentiellement en une modification (altération) subie, au regard de l'intelligence, par l'être concret du Monde (Tò esse rerum)"[5].

----
1) "Le Milieu Mystique", 1917, "Ecrits..., p. 138.
2) "L'Elément Universel", 1919, "Ecrits...", p. 402.
3) "Le Coeur de la Matière", 1950, Inédit, p. 2.
4) Oe. t. IX, p. 66; cf. l'ensemble du paragraphe, p. 65-67. Cf. "Le Milieu Divin", Oe. t. IV, p. 161, où le sens est nettement distingué du sentiment.
5) "Note sur 'l'Elément Universel' du Monde", "Ecrits...",p. 359, texte repris in "L'Elément Universel", 1919, "Ecrits..." p. 402,et dont l'essentiel était déjà contenu dans "La Vie Cosmique", 1916 : "Par affinité obscure et native, par besoin immanent de palper le stable et l'absolu, nous sentons le désir couver ou brusquement éclater dans notre coeur, d'échanger l'isolement qui nous concentre sur nous-mêmes, pour une existence plus large, pour une unité d'ordre supérieur, qui nous feraient participer à la totalité de ce qui nous emmène et de ce qui nous touche" ("Ecrits...", p. 6).

Le sens de l'absolu est une pression constante de l'esprit [1] aussi tyrannique et inéluctable que le besoin d'abstraction; mais alors que celui-isole par la pensée, celui-là au contraire, sensibilisant la conscience à l'unicité et au prolongement physique du milieu qui la porte, rend coextensif à l'ensemble. "Dans l'ordre de l'action concrète et de la Réalité physique, il se passe ainsi, à longueur de vie, en nous-mêmes, un phénomène psychologique, tout à fait analogue à l'abstraction logique de l'Ens ut sic, et aussi essentiel probablement à l'esprit que cette dernière fonction, avec laquelle il n'est pas impossible qu'on l'ait parfois confondu"[2]. L'originalité de Teilhard est de s'être maintenu dans cet ordre de la physicité, de sorte que la quête de l'être ne puisse s'entreprendre qu'au travers de la notion cardinale de milieu. Car c'est au sein de la contingence concrète du milieu, qui à la fois porte et dissimule la conscience à elle-même, que chacun de nous se découvre "auréolé d'un prolongement de son être aussi vaste que l'Univers. Nous n'avons conscience que du noyau de nous-mêmes. Mais l'interaction des monades serait incompréhensible si, de l'une à l'autre, ne s'étendait pas une Aura, c'est-à-dire quelque chose de propre à chacune d'elles et de commun à toutes"[3]. Aussi le sens de l'absolu nous

----

1) "Sous la pression constante de mon esprit, qui s'efforçait de faire jaillir des Choses une âme de Consistance et d'Absolu, l'Univers a fini par se révéler à moi comme une Réalité extraordinairement instante" ("Mon Univers", 1918, "Ecrits...", p. 270). "Pour solliciter si constamment notre esprit, pour le dominer aussi puissamment, l'Elément Universel doit être bien autre chose qu'une illusion, un 'figmentum mentis'" ("L'Elément Universel", 1919, "Ecrits...", p. 402).

2) "L'Elément Universel", 1919, "Ecrits...", p. 402. Voir aussi le paragraphe que Mme Barthélemy MADAULE consacre au sens de l'Absolu in "Bergson et Teilhard de Chardin" Seuil, Paris, 1963, p. 23-28.

3) "Forma Christi", 1918, "Ecrits...", p. 339.

rend-il tangible cette radication commune des êtres en un milieu universel inseccable, comparable à une entité éminemment grande et précieuse, principe plastique immuable et homogène. Teilhard a beaucoup hésité sur la nature de ce milieu liant, plaçant tout d'abord sa réalité dans la base matérielle commune de quelque Ether primordial, avant de comprendre que le vrai problème n'était point dans le stable, mais dans le mouvement d'interaction des êtres, dans la transience[1]. Epistémologiquement, l'aveu que Teilhard nous fait dans "Le Coeur de la Matière" de ce "point mort" de sa pensée que fut la tentation panthéiste [2], marque la charnière entre une relation encore diffuse de l'élément au tout, et la même relation structurée par la découverte de l'évolution qui offre au sens de l'absolu un nouvel objet d'appréhension : l'avenir de l'esprit.

3. L'intuition de l'évolution

L'intuition reste un terme assez vague chez Teilhard recouvrant, en un sens très large, une attitude pénétrante de l'esprit qui sent ou devine [3] ce qui n'est pas de prime abord apparent. Disposition spirituelle plutôt que connaissance d'une vérité qui servira de fondement au raisonnement discursif, l'intuition a accompagné la sensation pour la prolonger en une prise de conscience de la cosmicité de l'élément [4]. Elle va

----

1) "La Vie Cosmique", 1916, "Ecrits...", p. 10-13 et la réfutation de cette conception in "L'Union Créatrice", "Ecrits...", p. 189-190.
2) "Le Coeur de la Matière", 1950, Inédit, p. 7.
3) A la fois priant et méditant Teilhard s'exprime ainsi : "Ce n'est pas comme un rayon, ni comme une subtile matière, c'est comme du feu, que je vous désire et que je vous ai deviné, dans l'intuition de la première rencontre" ("Le Milieu Mystique", 1917, "Ecrits...", p. 147). C'est nous qui soulignons.
4) L'établissement du cercle de la Présence est ainsi résumé: "L'intuition mystique fondamentale vient d'aboutir à la découverte d'une Unité supra-réelle, diffuse dans l'immensité du Monde" ("Le Milieu Mystique", 1917, "Ecrits...", p.143). Dans "L'Elément Universel", 1919, il est question des "âmes particulièrement douées pour cette intuition spéciale de l'Elément Universel" ("Ecrits...", p. 402).

maintenant préciser le sens de l'absolu en spécifiant la notion de milieu à travers un véritable renversement des valeurs dû à la saisie de l'organicité en mouvement qui soutient les domaines de la Matière, de la Vie et de l'Energie, qu'analyse la science. Ce retournement porte sur le contenu auquel renvoie le sens de l'absolu; la découverte de l'évolution comme dérive ontologique du cosmos va placer l'absolutisation des êtres dans l'hétérogénéité de l'Esprit, et non plus dans l'homogénéité de quelque "Ether"[1]. Le problème se pose donc de savoir quel rôle épistémologique l'intuition a joué dans cette découverte de l'évolution faite par Teilhard lors de son théologat à Hastings, à l'âge de trente ans. A-t-elle été, par dilatation du savoir qui finit par se confondre avec l'être, une fusion du sujet méditant avec l'objet sur lequel il médite (en l'occurrence le devenir de son pôle matériel à son pôle spirituel), ou plus simplement, dans un ordre moins métaphysique, la distinction (donnée d'un seul coup et comme une vérité évidente) d'un courant axial dans l'univers, dont la science dégage peu à peu la trame ? Notre propos n'est pas de disputer sur le caractère bergsonien ou cartésien de l'intuition teilhardienne, mais d'établir dans quelle mesure elle est une saisie de l'être ou seulement une découverte de la direction dans laquelle doit être atteint l'absolu. Or la recherche de Teilhard s'est poursuivie dans le cadre de l'extériorité physique, tangible et consistante de la condition créaturelle. L'intuition de l'évolution ne déborde pas ce cadre. Elle présuppose comme sa préparation, comme sa condition préalable, une longue familiarisation par la science avec les éléments constitutifs de sa visée unitaire. Irréductible à la connaissance fragmentaire et relevant d'une opération origi-

---

1) Dans "Le Coeur de la Matière" (1950, Inédit), Teilhard marquera très fortement ce passage qui place l'absolu non plus vers quelque "ultra-matériel" mais vers quelque "ultra-vivant" : "Le sens de la Plénitude s'était comme renversé en moi. Et c'est suivant cette orientation nouvelle que je n'ai plus cessé, depuis lors, de regarder et d'avancer" (p. 8). Voir aussi "Le Milieu Mystique", 1917, "Ecrits...", p. 154-155 (passage du cycle de l'Homogène au cycle de l'Hétérogène) et "Comment je crois", 1934, Inédit, p. 11 et 12.

nale de l'esprit, l'intuition de l'évolution a revêtu chez Teilhard le caractère d'une vue synthétique évidente de l'irréversibilité génétiquement orientée du devenir, obtenue à la suite d'une déjà longue accumulation de connaissances scientifiques. "Aucun postulat, écrit-il en 1917, ne me paraît établi sur une plus large surface d'expérience et de critique (ni plus assuré, donc, de se survivre dans la science et la philosophie de demain) que celui de l'Evolution. Je l'adopte donc résolument. J'admets en second lieu que l'Evolution universelle a un sens absolu, lequel est vers l'Esprit. Ce deuxième postulat résulte, comme le premier, d'inférences et d'inductions trop étendues pour être détaillées ici"[1]. On trouve en effet déjà dans les opuscules écrits durant la première guerre mondiale les linéaments, la première appréhension des différents thèmes qui fonderont le niveau phénoménologique de l'oeuvre teilhardienne : la loi de complexification (impliquant le dedans et le dehors des choses, et presque le paramètre de céphalisation)[2], l'évolution de l'esprit et la perspective de la Noosphère [3], l'équilibre du monde et le point

---

1) "L'Union Créatrice", 1917, "Ecrits...", p. 176.

2) "La Vie Cosmique", 1916, "Ecrits...", p. 9-10 ("...nous pouvons au moins nous flatter d'avoir découvert et établi expérimentalement la loi de récurrence suivant laquelle est construit le Cosmos", p. 9). - "La Lutte contre la Multitude", 1917, "Ecrits...", p. 114-115 ("L'âme se crée à force de matérialité groupée et coordonnée. Elle est liée à un comble de complexité fondue et dominée", p. 115). - "L'Union Créatrice", 1917, "Ecrits...", p. 176-179 ("On peut donc dire, finalement, que si le psychisme le plus raffiné coïncide, dans notre Univers, avec le support matériel le plus compliqué, c'est par construction", p. 179).

3) "La Maîtrise du Monde et le Règne de Dieu", 1916, "Ecrits..." p. 71-72 ("Suivant un processus infiniment plus varié et plus passionnant à observer que celui qui a jadis élaboré les os, les tissus et les nerfs, c'est l'Esprit maintenant qui évolue...", p. 71). - "La Lutte contre la Multitude", 1917, "Ecrits...", p. 116 ("Au-dessus de l'épuration et de la condensation de toute vertu matérielle en la substance qui réfléchit et qui abstrait, il y a la concentration attendue de toutes les pensées en un seul Esprit et en un seul Coeur"). - "L'Union Créatrice", 1917, "Ecrits...", p. 180 et p. 193 (A propos de l'unification supérieure des âmes: "Ainsi le veut la loi de récurrence qui préside à la formation des êtres", p. 18o). Voir aussi "La Nostalgie du front", 1917, "Ecrits...", p. 203-214 et cette extraordinaire rêverie au clair de lune qu'est "La Grande Monade", 1918, "Ecrits...", p. 237-248.

Oméga comme terme naturel de convergence [1]. L'intuition de l'évolution n'a pas été pour Teilhard (à notre sens) la saisie directe, en un seul acte de l'esprit, de l'être et du devenir, mais la brusque prise de conscience, grâce à la découverte de la dimension génétique, d'une transposition des valeurs, dans l'ordre de la tangibilité, qui conditionne une recherche de l'absolu dans la direction d'un mouvement, celui de la spiritualisation qui fait tomber l'univers en équilibre sur l'esprit, en tant qu'il est sa forme stable. A la bipolarité élément/milieu (d'où surgissait la tentation panthéiste) se substitue la bipolarité axe génétique de complexification / centre ultime de convergence. Dans "Le Coeur de la Matière", Teilhard est très explicite sur ce "véritable 'tête-à-queue' dans (s)a poursuite fondamentale de la Consistance" : "Non point métaphysiquement, mais génétiquement, considéré, l'Esprit, loin d'être l'antagoniste ou l'antipode, devenait le coeur même de la Tangibilité que je cherchais à atteindre"[2].

Nous ne croyons pas devoir donner à l'intuition, chez Teilhard, une portée métaphysique directe, car la saisie de l'ontologique ne s'est pas opérée chez lui par un effort de connaissance des choses en soi, mais par la construction d'une

----

1) "L'Union Créatrice", 1917, "Ecrits...", p. 181-184.

2) "Le Coeur de la Matière", 1950, Inédit, p. 9. Qu'on relise dans sa totalité ce célèbre paragraphe sur "la découverte de l'Evolution" (p. 7-10). Teilhard y parle de sa tendance "moniste" acquérant "une dimension de plus" (la genèse) modifiant la direction où il "cherchait à saisir et à fixer l'Ineffable Ambiance" qui baignait la nature à ses yeux. "Matière et Esprit : non point deux choses, - mais deux états, deux faces d'une même Etoffe cosmique". Mais les expressions bergsoniennes "durée", "se faire" et "se défaire" restent pour lui terriblement vagues. Ce qu'il tient pour acquis (sans savoir qu'il lui faudra toute une vie pour l'établir) c'est le caractère irréversible de la "Spiritualisation progressive de la Matière, à laquelle (lui) faisait si clairement assister la Paléontologie". C'est dans l'Esprit que doit être désormais cherchée "l'extrême Solidité des Choses".

loi de récurrence capable d'unifier notre connaissance scientifique du réel, en marquant la tangence de l'ordre historique à l'ordre ontologique. On connaît ce texte fameux : "J'ai longtemps pensé que l'éparpillement croissant où s'évanouissent les Choses quand nous essayons de remonter historiquement (scientifiquement) à leur source, était une apparence, due à quelque "forme" ou loi de notre esprit. (...) Dans cette hypothèse, évidemment, l'ordre ontologique de la Création n'avait rien de commun avec l'ordre historique de l'Evolution. (...) Cette dualité de l'ordre cognoscitif et de l'ordre réel m'a paru, depuis, arbitraire et fausse. Nous n'avons aucune raison sérieuse de penser que les Choses ne sont pas faites suivant le rythme même dans lequel notre expérience les déroule. Bien au contraire, ce rythme a grand'chance de nous révéler la texture profonde de l'Esprit" [1]. La valeur métaphysique n'est conférée ni à la connaissance intuitive ou formelle, ni à des substances fixes ou à un monde nouménal, mais à l'immanence diffuse dans laquelle sont entés sujet et objet, à cette totalité, à ce milieu que n'épuise pas la somme des éléments et dont le processus évolutif dégage la texture [2]. Or pour que l'ordre ontologique trouve son assise, il faudra qu'au sein de cette immanence fondamentale soit

----

1) "L'Union Créatrice", 1917, "Ecrits...", p. 184.

2) A propos du vrai problème de la métaphysique, la transience: "Si l'on déclare les monades achevées, fermées, si on n'attribue aucune valeur métaphysique au milieu où elles baignent, il est bien clair qu'on n'arrive plus à expliquer l'influence mutuelle des substances. Ainsi se rend-on le mouvement impossible a priori, quand on le réduit en fragments immobiles." La difficulté véritable est de "rendre intelligible la nature d'un être qui est à la fois soi-même et autre chose". La solution est que "la transience de l'action est due au fait que les monades sont prises, enveloppées, dans une immanence diffuse qui les ramène toutes à soi. Loin d'être résiduelle et décroissante, cette immanence commune est l'aurore, l'ébauche, d'une Unité destinée à gagner de plus en plus. La somme de transience de l'Univers va en augmentant sans cesse, jusqu'au jour où elle atteindra la valeur d'une Immanence qui englobera toutes choses dans une sorte de même Ame." ("L'Union Créatrice", 1917, "Ecrits...", p. 188-189).

décelé, intérieur à elle-même, son support transcendant. Nous croyons pouvoir affirmer que la radicale nouveauté de la pensée de Teilhard, - nouveauté qui a causé tant de méprises dans les propos tenus sur son oeuvre, - est cette immanentisation du transcendant au coeur d'une absolutisation de l'immanent, sans confusion ni séparation, de sorte que la recherche ontologique n'est finalement qu'une méditation sur le mystère de l'incarnation étendu à la totalité de l'"Etoffe des choses".

4. La perception de l'absolu

Cette méditation sur le mystère de l'incarnation a d'abord revêtu la forme d'une réflexion sur la possibilité qui nous est donnée de percevoir une sorte d'élément cosmique universel nous reliant les uns aux autres, et dont William James, Schuré, Maeterlink, Benson ou Wells faisaient déjà la divinité nouvelle d'une religion universelle et panthéistique[1]. Le 12 juillet 1918 Teilhard précise à sa cousine : "ce que je viens de te dire sur l'infranchissable limite actuelle de nos expériences ne signifie nullement que je refuse à la conscience primitive de nous donner quelque absolu. Je suis fermement convaincu, au contraire (une autre philosophie, du reste,

---

1) "Note pour l'évangélisation des temps nouveaux", 1919, "Ecrits...", p. 370 (note 4)-371. Mais voir surtout les lettres de cette époque à sa cousine. La plus importante est celle de Strasbourg, 14 janvier 1919, où Teilhard compare Wells et Benson, puis les rapproche de Kipling. "Personnellement, conclut-il, je pense que la vérité est entre Wells et Benson, c'est-à-dire qu'on peut concevoir le Règne de Dieu traversant le Royaume humain, le dépassant, l'intégrant, sans le ruiner..." ("Genèse d'une pensée", Grasset, 1961, p. 362-365, cit. p. 364). Cette lettre avait été précédée par trois autres, des 1er, 5 et 11 janvier, relatant les réactions du Père à la lecture de l'ouvrage de Wells "God the Invisible King" (1917) (Ibidem, p. 353-354, 356-357 et 360-361) et aussi d'une lettre du 13 décembre 1918, où il oppose au faux mysticisme de Schuré, le vrai milieu mystique chrétien (ibidem, p. 349-351); voir également "L'Ame du Monde", 1918, "Ecrits...", p. 230-231.

serait-elle christianisable ?...) que la substance de nos états de conscience, c'est-à-dire l'étoffe de l'Univers en tant qu'il est éprouvé par nous représente de l'absolu. L'absolu n'est pas seulement dans la perception des vérités et des principes: il est surtout dans le courant vital que nous sentons en nous, nuancé et modelé par l'innombrable touche des phénomènes. - Mais cet absolu-là, nous l'atteignons d'une manière limitée, déterminée par notre stade organique dans la spiritualisation ; et c'est pour atteindre à un nouveau palier de connaissance de l'Absolu qu'il nous faut rejeter la forme actuelle de notre corps"[1].

Nous ne serions pas étonné que Teilhard se référât ici, lorsqu'il parle de "la perception des vérités et des principes", à la célèbre thèse du Père Rousselot sur "l'intellectualisme de Saint Thomas"[2] qui entendait montrer qu'il y a identité parfaite entre idée et réalité spirituelle et que toute la valeur, toute l'intensité de la vie sont dans l'acte d'intelligence qui est principalement l'étreinte, en soi, d'un autre, dont le concept abstrait n'est qu'une artificieuse imitation. Or Teilhard ose parler de la substance de nos états de conscience comme d'une certaine participation à l'absolu. Pour lui l'intellect est moins important, moins fondamental, que la perception dont est capable l'âme, qui "une fois formée, n'élimine pas absolument les innombrables éléments dont elle est sortie", mais "garde essentiellement en soi une puissance et une exigence de chair, en laquelle s'envelopper"[3]. Aux yeux de Teilhard ce n'est pas d'abord l'intel-

----

1) "Genèse d'une pensée", Grasset, 1961, p. 278-279.

2) Paris, Alcan, 1908. Sur le Père Rousselot, cher ami de Teilhard, voir les renseignements que donne le Père de Lubac in "Blondel et Teilhard de Chardin", Beauchesne, 1965, p. 51. Les "Recherches de Science Religieuse" viennent de lui consacrer un fascicule mémorial pour le cinquantième anniversaire de sa mort (1965, No 3).

3) "L'éternel féminin", 1918, "Ecrits...", p. 262.

ligence qui perçoit, mais l'âme, qui, principe de la vie et de la pensée, reste, dans sa simplicité punctiforme, rattachée à l'immensité de l'espace qui l'entoure par les traces des lentes unions préspirituelles réalisées antérieurement à son apparition[1]. Elle garde une face immanente dans son unicité individuelle, car elle est le lieu d'un rapport bipolaire entre l'univers en tant qu'il soutient notre organisme et éveille notre connaissance, et la façon dont nous réagissons sur lui pour en extraire la conscience que nous prenons de nous-mêmes. Au delà de la sensation cosmique et du sens de l'absolu, l'âme perçoit que dans l'ordre de cette tangibilité spirituelle que lui a découverte l'intuition de l'évolution orientée vers l'esprit, nous portons en nous quelque chose de plus grand et de plus nécessaire que nous-mêmes, une certaine entité physique nous référant à une fin universelle, comme une frange continuellement naissante au-devant de nous [2]. Cet absolu que nous percevons comme un prolongement de nous-mêmes, est ce qui soutient la continuité du monde organique et matériel, c'est le principe d'unité du monde que les poètes ont célébré comme l'âme du monde et que Teilhard définit comme une "Entité naturelle cosmique (...) qui est la forme naturelle de l'absolu dans notre Univers"[3]. Quelque chose nous relie les uns aux autres, principe de stabilité et d'unité, qui ne peut cependant se confondre avec la présence divine sans que l'on tombe dans l'irrationalité du panthéisme qui croit pouvoir allier les deux propriétés contradictoires de la nécessité et de la contingence, ou dans les erreurs de l'apologétique d'immanence [4].

----

1) Cf. "L'Union Créatrice", 1917, "Ecrits...", p. 187.

2) Cf. "L'Ame du Monde", 1918, "Ecrits...", p. 223.

3) Note tirée des carnets de guerre de Teilhard en date du 31 décembre 1917 et citée dans la préface de "L'Ame du Monde", 1918, "Ecrits...", p. 219.

4) "L'Elément Universel", 1919, "Ecrits...", p. 403-404, et "Forma Christi", 1918, "Ecrits...", p. 340.

Pour que le Dieu de la révélation ne soit pas atteint dans sa transcendance, mais que le mystique réaliste puisse pourtant aller à Lui de toute la sincérité et la plénitude d'une âme sensible à sa radication cosmique, Teilhard ne trouva pas d'autre condition médiatrice que la possibilité d'admettre une certaine coextension du Christ à tout l'univers; ce qui l'amena, en cherchant à préciser en quoi consiste cette présence universelle du Christ, à méditer sur les attributs cosmiques que l'Evangile lui décerne [1]. Mais l'originalité de sa réflexion tient à l'importance qu'il attribue à l'élément humain de l'incarnation.

5. La présence cosmique du Christ fondement de l'ordre ontologique

L'importance du fondement physique de l'incarnation tient à ce que le Christ, en tant qu'homme, n'échappe pas à cette cosmicité de l'élément qu'il représente. "De chaque homme il faut dire qu'il porte en soi, en plus d'un corps et d'une âme, une certaine entité physique le référant tout entier à l'Univers (final) en lequel seul il trouve son achèvement"[2]. "Mon corps, à moi, ce n'est pas telles ou telles cellules que je monopoliserais; c'est ce qui, dans ces cellules et dans tout le Reste du Monde, me subit et réagit contre moi. Ma Matière, ce n'est pas une partie de l'Univers que je posséderais totaliter; c'est la totalité de l'Univers possédée par moi partialiter" [3]. L'humanité du Christ, au même titre que

----

1) "Mon Univers", 1918, "Ecrits...", p. 272-273.

2) "L'Elément Universel", 1919, "Ecrits...", p. 407.

3) "En quoi consiste le corps humain ?" (env. 1919), Oe. t. IX, p. 34; cf. "Les Noms de la Matière", 1919, "Ecrits...", p. 422-423. Cette ligne de réflexion ne s'est pas démentie : "Les fondements et le fond de l'idée d'évolution", 1926, Oe. t. III, p. 179-184; "Comment je crois", 1934, Inédit, p. 6; "Pour y voir clair", 1950, Oe. t. VII, p. 226 ; "Du cosmos à la cosmogénèse", 1951, Oe. t. VII, p. 269.

celle de Pierre, Paul ou Jean, doit donc être reconnue dans sa référence cosmique, que fonde et rend consistante la divinité dont elle est l'expression; "...quand nous disons que le Verbe s'unit à l'Humanité de Jésus ratione Personae, non naturae, c'est pour bien marquer que, dans l'Incarnation, la Substance divine demeure inchangée, - non pour exclure, de la part du Verbe, une action qui intéresse l'intimité organique de Jésus-Homme"[1]. Lieu d'insertion dans la totalité des choses, le corps humain du Christ est en même temps l'expression de cette liaison intime qu'entretient l'action créatrice avec l'ensemble de la réalité créée, de sorte que sans tomber dans une représentation trop physiquement imaginative du surnaturel, il est possible de parler d'un corps cosmique du Christ : "Par tous ces prolongements attractifs et unifiants qui sont l'axe de toute vie individuelle et collective, le Christ se trouve avoir, non seulement un Corps mystique, mais un Corps cosmique (dont Saint Paul surtout (s'il n'emploie pas ce terme) nous décrit les principaux attributs). Et ce Corps cosmique, partout répandu et partout en voie d'individualisation (de spiritualisation) est le Milieu mystique par excellence, où celui qui sait atteindre a conscience d'être parvenu au plus intime et au plus durable de chaque chose, là où ne pénètrent ni le ver, ni la rouille, ni aucune pénible adversité, là où l'action et l'affection peuvent s'exercer sur tout être avec un maximum de proximité et d'efficacité"[2].

Teilhard était parfaitement conscient de permettre une intégration du soubassement matériel de la vie spirituelle dans la classique théologie du Corps Mystique, en étendant à la nature humaine du Christ des attributs cosmiques qui sont en général entendus de sa nature divine.[3] Mais il estimait avoir le droit de dépasser la problématique un peu juridique

----

1) "Forma Christi" 1918, "Ecrits"..., p. 350 note 13.

2) "L'Union Créatrice", 1917, "Ecrits...", p. 196-197.

3) Voir "Mon Univers", 1924, Oe. t. IX, p. 82-84.

des deux natures hétérogènes l'une à l'autre, en une problématique plus organique de la plénitude de l'être, réalisée par Dieu en Jésus, et à réaliser par les hommes dans le cosmos, le monde devenant ainsi le lieu d'une complétion de l'être participé en l'être christique absolu.[1] Il n'entre pas dans notre sujet d'entreprendre une étude détaillée de la christologie teilhardienne[2]; ce qui nous intéresse ici, c'est le rôle de lien ontologique que Teilhard attribue à la présence du Christ, qui est au coeur de tout être, ce point de référence, ce centre commun à la fois proche et lointain, où il rejoint en profondeur la réalité qui le fonde et l'informe.

Dans son autobiographie spirituelle de 1950, il termine par cette prière étonnante : "sous la forme d'un "tout petit", entre les bras de Sa Mère, - conformément à la grande Loi de Naissance -, vous avez pris pied dans mon âme d'enfant, - Jésus. Voici que, répétant et prolongeant en moi le cercle de votre croissance à travers l'église, - voici que votre Humanité palestinienne s'est peu à peu épandue, de toutes parts, comme un iris innombrable où votre Présence, sans rien détruire, pénétrait, en la sur-animant, n'importe quelle

----

1) "Plénitude vous-même de l'être créé (plenitudo Entis creati), vous êtes aussi, Jésus, la plénitude de mon être personnel (plenitudo entis mei), et celle de tous les vivants qui acceptent votre domination". "Le Prêtre", 1918, "Ecrits...", p. 291. Dans son dernier essai sur Teilhard, G. Crespy commente de la même façon le fameux texte du "Milieu Divin"(1927, Oe. t. IV, p. 117) : "...la passionnante et insondable réalité du Christ historique, chez qui la vie exemplaire d'un homme individuel recouvre ce drame mystérieux: le Maître du Monde menant, comme un élément du Monde, non pas seulement une vie élémentaire, mais (en plus de celle-ci, et par elle), la Vie totale de l'Univers qu'il vient endosser et s'assimiler, en l'expérimentant lui-même." Cf. G. CRESPY, "De la science à la théologie", Delachaux 1965, p.63-64.
2) Voir à ce sujet G. CRESPY, "La pensée théologique de Teilhard de Chardin", Ed. Universitaires, Paris 1961, et les articles du P. Christopher MOONEY, S.J., "Teilhard de Chardin and the christological problem" in The

autre présence autour de moi..."[1] La présence cosmique du Christ devient le fondement de l'ordre ontologique, sous un double rapport : d'une part en fonction de la plénitude humaine de l'incarnation, d'autre part en raison de la graduelle révélation que peut obtenir le mystique chrétien de la présence surnaturelle du transcendant au coeur le plus intime de toute immanence. C'est pour s'être conjugués en un ordre personnel de vision intérieure, que ces deux pôles de la méditation de Teilhard se sont souvent confondus en un discours poétique où s'efface la problématique théologique qu'ils présupposent.[2] Il reste que cette liaison profonde entre la communion que Dieu a, en Christ, avec le monde, et celle que le croyant découvre, à travers le monde, avec le Christ, demeure le centre de la théologie chrétienne et le seul lieu où toute réalité trouve sa vérité ontologique. C'est pourquoi l'on ne peut, ni métaphysiquement, ni théo-

----

Harvard Theological Review, Janv. 1965, vol. 58, No 1, p.91-126, et "The body of Christ in the writings of Teilhard de Chardin" in Theological Studies, Déc. 1964, vol. 25, No 4, p. 576-610. Il serait intéressant d'étudier dans quelle mesure la théologie, à notre sens *eucharistique*, de Teilhard rencontre dans sa dimension cosmique une théologie plus classiquement *kérygmatique*.

1) "*Le Coeur de la Matière*", 1950, Inédit, p. 29.

2) Ce reproche a été fait à Teilhard par les censeurs du "*Milieu Divin*", et il s'en est expliqué dans une "observation importante" placée en tête du manuscrit (Oe. t. IV p. 18-19). Au Père Lévie, de Louvain, qui devait publier l'ouvrage, Teilhard répond le 2 mars 1932 : "Au fond, la source commune de vos "critiques" est que je ne fais pas une part assez claire au surnaturel et à la grâce. Ceci me paraît tenir (je m'en expliquerai dans une addition à l'Introduction) au fait que vous cherchez dans ces pages ce que je n'ai pas voulu y mettre. Je n'ai voulu présenter ni un traité complet de vie intérieure, ni un ouvrage théologique, ni même catéchétique. Il s'agit simplement d'une analyse d'un développement d'états d'âme, dans le domaine psychologique *expérimental*, pour une âme prise dans un courant (modeste) de vie "illuminative." (Cf. également Oe. t. IV, p. 161, note 1.)

logiquement, évincer ou minimiser l'importance des textes mystiques de Teilhard ; à travers les métaphores d'une langue qui saisit la conscience à cet orient d'elle-même où l'apparaître phénoménal laisse émerger la vérité interne du dynamisme transcendant qui l'appelle à l'être, c'est bien la présence cosmique du Christ, comme fondement de l'ordre ontologique, que Teilhard tente d'évoquer, par exemple, dans les contes comme Benson. "L'Univers entier vibrait ! et cependant quand j'essayais de regarder les objets un à un, je les retrouvais toujours aussi nettement dessinés dans leur individualité." Un "flux de blancheur m'enveloppait, me dépassait, envahissait toutes choses. Et toute chose, noyée en lui, gardait sa figure propre, son mouvement autonome : parce que la blancheur n'effaçait les traits de rien, n'altérait aucune nature, mais pénétrait les objets, au plus intime, plus profond même que leur vie". Cependant cette présence, "à mesure que je pensais l'enserrer, ce n'était point Elle que je tenais, mais quelqu'une des mille créatures au sein desquelles est prise notre vie : une souffrance, une joie, un travail, un frère à aimer ou à consoler..."[1]

L'ordre de la vision reste un ordre aux dimensions humaines; il ne se confond pas avec un état de vision béatifique "en Dieu"[2], mais graduellement constitué à travers la sensation, le sens de l'absolu puis l'intuition de l'évolution qui localise dans le domaine de l'union spirituelle la perception que nous pouvons avoir du principe qui anime toutes choses, il découvre dans la réalité de l'incarnation et de la présence du Christ au monde la vérité ultime et fondatrice de l'être. Dans "L'Elément Universel" (1919), Teilhard

----

1) "Le Christ dans la Matière", 1916, "Ecrits...", p. 95, 99, 104-105. Voir la prière qui termine "La Messe sur le Monde" 1923 (in "Hymne de l'Univers", Seuil 1961, p. 32-37), et "Le Prêtre", 1918, "Ecrits...", p. 297-302.

2) Teilhard le dit explicitement dans "Le Milieu Mystique", 1917, "Ecrits...", p. 166-167.

nous confie qu'il a d'abord hésité à fonder l'ordre ontologique sur la Volonté de Dieu, puis sur l'Action créatrice divine, avant de découvrir, qu'en vertu de l'incarnation, c'est de l'influence cosmique du Christ qu'il s'agit: "... en chaque créature, en plus des caractères matériels, spirituels, individuels que nous lui connaissons, il existe physiquement (en vertu de l'élection du Christ à être Chef de l'Univers) une certaine relation de tout l'être à Jésus, - une adaptation particulière de l'essence créée à Jésus, - quelque chose de Jésus, en somme, qui prend naissance, se développe, et donne à l'individu entier (même "naturel")sa personnalité ultime et sa valeur ontologique dernière."[1] Ce panenchristisme fondé sur l'élection nous paraît être une intuition théologique remarquable qui, bien que formulée en une langue très mystique, trouverait une confirmation indéniable dans l'Ecriture, indépendamment des textes sur le corps mystique dont Teilhard s'est tant servi mais dont la signification reste peu claire aux yeux des exégètes.[2]

----

1) "Ecrits...", p. 405-407, cit. p. 408. Voir également "La Lutte contre la Multitude", 1917, "Ecrits...", p. 129 ; "Mon Univers", 1924, Oe. t. IX, p. 88-91 ; "Le Milieu Divin", 1927, Oe. t. IV, p. 140-141.

2) Nous pensons surtout aux textes johanniques sur le Logos et à la christologie paulinienne, mais il y aurait lieu d'interroger également les synoptiques dans leur théologie présupposée de la présence du Christ dans le monde, ainsi que la tradition sapientiale de l'Ancien Testament, en relation avec la théologie vétérotestamentaire de la création. En utilisant le terme de panenchristisme alors que Teilhard, à la suite de Blondel, parle seulement de panchristisme (cf. "Essai d'intégration de l'homme dans l'Univers", 1930, Inédit, 4ème conf.; "Comment je crois", 1934, Inédit, p. 21; "Quelques réflexions sur la conversion du monde", 1936, Oe. t. IX, p. 163; "Super-humanité, super-Christ, super-charité", 1943, Oe. t. IX, p. 208-212 contient, sinon le terme, du moins l'idée fondamentale succinctement résumée en fonction du point oméga), nous voulons insister sur l'intention première de Teilhard qui est de percevoir toutes choses en Christ, de sorte que le Christ puisse être aimé comme un monde. On évite ainsi la querelle un peu oiseuse avec la tradition, pour se concentrer sur le problème de la possibilité exégétique et théologique du terme panenchristisme (cf. l'étude de

La seule question qui nous semble faire problème est de savoir de quelle façon il est possible de discerner cette présence du Christ en tout être.[1] Teilhard ne s'est pas posé

Michel BOUTTIER "En Christ", P.U.F., Paris 1962). Quant au problème du corps mystique, la théologie réformée ne lui a guère prêté attention, préférant se concentrer sur l'office royal du Christ. Il faudrait pourtant que l'on prenne une bonne fois en considération le gigantesque travail du Père Emile MERSCH, S.J. ("Le corps mystique du Christ. Etudes de théologie historique", Desclée 1936, 2 vol., "La théologie du corps mystique", Desclée 1949, 2 vol.;"Morale et corps mystique", Desclée 1955 ; "Le Christ, l'homme et l'univers", Desclée 1962) et qu'on le corrobore aux récentes études exégétiques sur la royauté cosmique du Christ. On trouvera un excellent état de la question in H. RIEDLINGER, "La Royauté cosmique du Christ", Concilium No 11, janv. 1966, p.95-113.

1) Notre thèse que l'être se confond, pour Teilhard, avec la présence cosmique du Christ en toutes choses nous a été suggérée par "Le Milieu Mystique" de 1917 ; cet opuscule retrace les étapes noétiques par lesquelles se constitue l'ordre de la vision, mais avec cette particularité de progresser en un mouvement dialectique qui rattache directement chaque cercle de connaissance à son fondement christique ultime, ordonnant ainsi une sorte d'interpénétration mutuelle des diverses sphères, poétiquement très évocatrice. Une analyse rapide de ce texte servira de contre-épreuve à notre lecture et nous permettra de préciser l'importance et la texture nuancée du concept d'union dans l'oeuvre teilhardienne. (Références d'après "Ecrits...", p.133-167.) Le cercle de la Présence s'établit grâce à la "fonction sainte de la sensation" (p. 138) qui nous plonge dans une "Réalité diffuse" (p. 140), "omniprésence dont se nimbent toutes choses dans la Nature" (p. 141) et que soudain le voyant reconnaît : "Seigneur c'est vous". "Vous êtes descendu en moi à la faveur d'une petite parcelle des Choses; et puis, soudain, vous vous êtes déployé, à mes yeux, comme l'Universelle Existence" (p. 140). Déjà c'est dans l'union au Christ que tout prend sens : "j'ai éprouvé un soulagement incroyable à sentir qu'il y avait un Autre; et par celui-là, toutes choses, au fond de moi" (p. 142). Le cercle de la Consistance se développe ensuite à la faveur d'une "autre perception toute voisine", le sens d'un "substrat universel, très relevé et très subtil, grâce auquel subsiste la Totalité des êtres" (p. 143). Le Réel est devenu solide, "le Monde est plein et il est plein d'Absolu" (p. 144) et c'est vous, Seigneur, qui "seul devez être cherché à travers tout" (p. 146). L'union est avant tout une communion (cf. p. 145). Mais le cercle de l'Energie se découvre alors, grâce à "l'intuition de vastes traînées cosmiques" dans lesquelles on "distingue un courant organique axial" (p. 148). La création

cette question d'ordre méthodologique. Mais il semble que sa théorie de l'union créatrice lui ait servi de critère de discernement ontologique. La maxime "plus esse = plus, et a pluribus, uniri" [1] traverse en effet toute l'oeuvre teilhardienne comme une sorte de norme fondamentale, support, au terme de la synthèse phénoménologique, de l'affirmation malheureusement tant galvaudée : tout ce qui monte converge.

----

se fait au long d'une lente évolution, "son acte est un grand geste continu, espacé sur la Totalité des Temps" (p. 149), auquel nous participons. En elle "c'est vraiment l'action divine qui nous pétrit" (p. 150) au gré des passivités ou, au contraire, d'une souple activité qui tend à se confondre avec l'Action créatrice. L'union devient alors "communion dans l'action" (p. 152), participation. C'est maintenant le cercle de l'Esprit qui laisse percevoir au mystique que "Dieu est en train de pénétrer le Monde en le spiritualisant" (p. 157). Car l'achèvement du Réel réclame "un Centre commun où toutes choses plongeraient par la racine la plus vive de leur sensibilité et de leur énergie" (p. 160). C'est alors, Seigneur, que vous m'avez dit : "Me voici au coeur identique de ton être et de toutes choses, pour accueillir tes désirs les plus fous, et t'assurer que pas une parcelle utile n'en sera perdue pour le Bien." "C'est moi le vrai lien du Monde. Sans moi les êtres, même s'ils paraissent se toucher, sont séparés par un abîme. En moi, ils se rejoignent, malgré le Chaos des siècles et de l'Espace" (p. 160). L'homme découvre "dans l'être surnaturalisé l'atmosphère définitive (mi-naturelle,mi-divine) dont il veut s'envelopper, et qu'il peut développer, toujours davantage" (p. 161. L'union est devenue transformation (cf. p. 161 et 162). Dès lors le cercle de la Personne va résumer en lui l'itinéraire entier et donner à l'être son nom définitif. "Le mouvement qui m'a initié avait commencé sur un point, sur une personne, - la mienne. Sous l'excitation des sens, ce point s'était dilaté, comme s'il eut voulu tout absorber.Mais, bien vite, c'est lui qui s'est trouvé pris, et comme inversé. - Avec tous les êtres qui m'entouraient, je me suis senti capturé par un Mouvement supérieur qui brassait les éléments de l'Univers, et les groupait dans un ordre nouveau. Or, quand il me fut donné de voir où tendait l'éblouissante trainée des beautés individuelles et des harmonies partielles, j'ai aperçu que tout cela revenait se centrer en un seul point, en une Personne, - la Vôtre... Jésus !" (p. 164). Désormais l'union est une possession.

1) "L'Union Créatrice", 1917, "Ecrits...", p. 177. Cf. "Comment je vois", 1948, Inédit, p. 17 § 26.

Il convient donc de s'interroger sur l'origine de cette théorie, car s'il est exact, comme nous espérons l'établir, que cette dernière repose sur la christologie (ou plus exactement sur la théologie du corps mystique), la problématique qu'elle présuppose prend moins un tour métaphysique qu'un aspect théologique : il s'agit de savoir comment la théorie de l'union créatrice s'articule à son propre fondement révélé, source d'une connaissance normative de l'être.

6. Le problème de l'union créatrice

Par sa théorie de l'union créatrice [1], Teilhard a-t-il, par transposition d'une conception née au plan de la physique, voulu construire une métaphysique de la création ?[2] Nous en doutons fortement, car son concept d'union, il ne l'a pas induit a posteriori d'une loi de récurrence construite à partir de la science, mais il l'a découvert comme la dimension fontale du rapport de la conscience aux choses à travers les différents stades de la communion, de la participation, de la transformation et de la possession, qui tous culminent et viennent se fondre en la plénitude de l'u-

----

1) Outre les deux textes cités dans la note précédente, voir "Mon Univers", 1918, "Ecrits...", p. 276-277; "Mon Univers", 1924, Oe. t. IX, p. 67-81; puis "La Centrologie", 1944, Oe. t. VII, p. 104-134 et "Contingence de l'univers et goût humain de survivre", 1953, Inédit.

2) Thèse soutenue par le Père SMULDERS, S.J., "La vision de Teilhard de Chardin", Desclée 1964, p. 90-97, à la suite de Claude TRESMONTANT, "Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin", Seuil 1956, p. 111-116. Dans une perspective peut-être trop bergsonienne Mme BARTHELEMY-MADAULE discerne trois niveaux dans l'usage que fait Teilhard de l'union créatrice: a) d'abord idée directrice elle sert de principe de base à la synthèse; b) ensuite fil conducteur elle pénètre à travers le phénomène jusqu'à l'être et fonde une ontologie concrète; c) enfin elle permet d'aborder métaphysiquement les lieux théologiques de la création et de l'eschatologie. ("Bergson et Teilhard de Chardin", Seuil 1963, p. 598-618).

nion au Christ, achèvement transcendant de ce réalisme mystique qui fut toute sa vie intérieure. Beaucoup moins qu'une ontologie, la théorie de l'union créatrice est la recherche, dans l'ordre de la représentation, d'une loi de construction permettant de situer au sein de la figure évolutive du cosmos, les progrès entitatifs du devenir. "Point de vue sous lequel envisager toutes choses", "façon unique de vivre et de comprendre tout"[1], elle ramène tout le mouvement du monde à son acte unique et essentiel, qui est en même temps l'acte privilégié de l'esprit : la communion [2]. Rompant avec la prétention d'atteindre par intellection l'être en tant qu'être, la théorie de l'union créatrice établit un cadre formel, grâce auquel une certaine tangence à l'ordre ontologique peut être obtenue au fil des analyses et synthèses successives de la science. Mais ce cadre formel repose tout entier sur la présence transcendante de l'action créatrice du Christ, en la plénitude duquel l'ordre ontologique trouve son seul fondement.[3]

C'est pourquoi Teilhard peut nous confier en toute liberté - et sans tomber pour autant dans lo fidéisme, puisque pour lui la foi ne saurait supplanter ni la raison, ni la conscience mystique, mais seulement les assurer que le fondement qu'elles découvrent en Christ est celui-là même vers lequel elles tendent - que sa théorie de l'union créatrice "au lieu d'être regardée comme une philosophie confirmée et relayée par les vues chrétiennes, mériterait plutôt d'être appelée une extension philosophique de la

----

1) "L'Union Créatrice", 1917, "Ecrits...", p. 175, 197.

2) Cf. "Mon Univers", 1918, "Ecrits...", p. 277.

3) "Le premier privilège du Verbe incarné - et son plus puissant attrait sur notre génération - c'est d'être le Principe en qui se développe l'Univers". "L'Elément Universel", 1919, "Ecrits...", p. 413.

foi en l'Incarnation"[1]. Elle n'est pas tellement "une doctrine métaphysique", mais plutôt une sorte "d'explication empirique et pragmatique de l'Univers", née du besoin de concilier avec les vues modernes sur l'évolution une tendance innée à rechercher le divin "non en rupture du Monde physique, mais à travers la Matière, et en quelque manière en union avec elle"[2]. "En fait, ajoute encore Teilhard, le système de l'"Union créatrice" est né dans mon esprit du besoin de généraliser, et de lier indissolublement à la structure du Monde ce que nous savons du Corps mystique et de l'union à Jésus"[3]; il s'agit en définitive de reconstruire par inductions approximatives "la loi de transformation de toutes choses in Ipso et per Ipsum"[4].

Nous touchons ici le ressort secret de la pensée teilhardienne, qui progressera ultérieurement en cernant avec de plus en plus de précision les linéaments de la structure évolutive du cosmos, mais qui toujours rattachera cette dernière à l'horizon christique en lequel elle trouve sa consistance. A la fin de l'"Union créatrice", Teilhard nous l'indique clairement : "la simple considération de l'âme humaine, analysée dans sa structure d'origine composée (...) peut bien amener l'esprit à édifier le système ontologique que nous avons présenté dans cet Essai. Sans la connaissance du Christ, cet exposé resterait bien fragile et hypothétique, surtout dans l'extrapolation qui nous a fait prévoir une Spiritualité à venir, destinée à naître de la somme de nos âmes. Avec la science du Christ, cette imagination presque délirante

----

1) "Mon Univers", 1924, Oe., t. IX, p. 82.

2) Ibidem, p. 72.

3) "Mon Univers", 1918, "Ecrits...", p. 277.

4) Ibidem, p. 276.

devient partiellement Réalité de foi. La Philosophie de l'Union créatrice, on l'aura observé depuis longtemps, n'est que le développement, l'extension à l'Univers, de ce que l'Eglise nous enseigne touchant la croissance du Christ. Elle est la Philosophie de l'Univers conçue en fonction de la notion du Corps mystique. Ainsi l'ai-je découverte surtout, ainsi seulement pourra-t-elle être comprise : en cherchant à aimer et à saisir partout le Christ"[1]. Et il précise encore l'année suivante : "...mon but en cherchant à tout ramener à l'union, n'a pas été précisément de trouver une solution métaphysique de l'Univers, mais plutôt de découvrir une forme historique et pratique aux développements de la Création. Supposons prouvé que la création et la spiritualisation des êtres ne puisse en aucune façon se réduire au mécanisme d'une union. Il pourrait demeurer vrai qu'une unification progressive des choses accompagne, mesure leurs accroissements entitatifs. L'union resterait alors la loi apparente, empirique, du perfectionnement et de la sanctification des créatures. Je n'en demande pas plus."[2]

Ce texte nous paraît capital, car il établit que Teilhard avait parfaitement conscience, en localisant l'être de toute chose dans l'active présence du Christ, de différer la possibilité d'une ontologie classique et d'obliger l'esprit à la recherche d'une tangence structurelle de l'ordre historique à l'ordre ontologique. Et c'est ici que nous renouons avec le problème particulier de l'anthropologie. Car la graduelle constitution d'une phénoménologie de l'évolution va faire apparaître que, sur l'axe de progression du devenir, l'homme émerge à la fois comme centre de construction et comme centre de perspective de l'étoffe des

----

1) "L'Union créatrice", 1917, "Ecrits...", p. 196.

2) "Mon Univers", 1918, "Ecrits..."

choses, c'est-à-dire que, capable de discerner le passé dont il est issu structurellement, il peut en même temps prévoir le conditionnement cosmologique de son avenir. Ce qui signifie que, se découvrant créaturellement comme personne constituée par la structure même de l'ordre historique du devenir dans lequel il est inclus, l'homme ne pourra tendre à la réalisation de l'ordre ontologique qui soutient la création qu'en référence à l'achèvement des conditions cosmologiques dont il ne peut s'abstraire.

L'intention profonde de la théorie de l'union créatrice est donc de suggérer qu'au-delà de l'établissement possible d'un cadre formel mesurant l'accroissement entitatif par union structurelle (dont le mode sera précisé scientifiquement), il existe une vérité ontologique que l'homme découvre en Christ et qu'il ne peut assumer qu'en poursuivant jusqu'à son ultime limite son rôle de flèche de l'évolution, puisque cette dernière est elle-même supportée tout entière par l'union inammissible que le Christ a manifestée dans l'incarnation avec notre condition de créature. C'est la raison pour laquelle Teilhard ne voyait pas d'objection sérieuse à sa manière de lire christologiquement la réalité du point oméga.[1] Nous lui donnons raison en droit, mais nous sommes

----

1) Il faut prendre garde aux nuances successives que Teilhard a apportées à la compréhension du point oméga. Dans ses premières oeuvres, il désigne de ce terme la fin de l'évolution, mais sa pensée progressant, il y voir rapidement le centre nécessaire à l'entretien de l'action humaine, puis la clé de voûte d'une juste théorie cosmologique, et enfin la force d'attraction destinée à galvaniser les énergies humaines et qui est particulièrement sensible aux mystiques. Chaque aspect a été successivement interprété christologiquement, d'où une succession de textes, parfois difficiles à saisir dans leurs significations spécifiques, et qu'il convient de commenter avec prudence et souci d'exactitude! Cf. infra notre conclusion critique p. 203-235.

persuadé qu'en fait il a été conduit à des affirmations parfois hasardeuses sur la totalisation humaine pour avoir négligé le problème méthodologique des conditions de possibilité d'une telle lecture.Cette remarque nous amène à quelques réflexions critiques.

7. Réflexions critiques

Nous avons exposé dans notre première partie comment, à la suite de Barth, nous n'envisageons d'élaborer une pensée théologique qu'au sein d'une autonomie inscrite dans l'hétéronomie d'une problématique du révélé, elle-même fondée sur une doctrine de la Parole de Dieu dont le centre décisif est la christologie. Or, dans notre exploration de l'oeuvre teilhardienne, nous avons découvert l'instauration de ce qu'il nous a paru nécessaire d'appeler un ordre de la vision qui, suspendant la recherche de l'être à une lente pérégrination de l'esprit vers un réalisme mystique, découvre le principe de toutes choses en la présence cosmique du Christ. Le problème se pose donc de savoir s'il est possible d'articuler le panenchristisme mystique de Teilhard à la concentration christologique de Barth et si, dans le domaine précis de l'anthropologie, une complémentarité mutuelle de leurs élaborations respectives ne se laisse pas pressentir. Cette question fait surgir celles de la place que Teilhard accorde à la révélation et de la manière dont il a poursuivi son dessein de conférer une signification christologique à l'anthropogénèse.

Profondément catholique, Teilhard a accepté comme cadre de sa foi l'ensemble dogmatique traditionnel de son Eglise. Il n'est peut-être pas inutile de rappeler, quoi qu'on ait écrit sur le sujet, qu'il est resté, dans l'ensemble, excessivement classique, admettant la double nature du Christ,les miracles et la résurrection en un sens obvie, la réalité de la perdition, le salut par les oeuvres méritoires, la trinité

et la présence réelle dans l'eucharistie. Fondamentalement maximiste, Teilhard tentera de donner aux dogmes une signification qui puisse s'étendre au Tout, mais jamais il ne remettra en question leur élaboration théologique. Le problème de la constitution de la dogmatique comme science ne l'a pas intéressé en tant que tel, aussi ne s'est-il jamais heurté aux grandes questions, aujourd'hui au centre du débat théologique, sur les conditions de possibilité de notre discours à partir du révélé. Dès ses premiers écrits il a admis la révélation comme un fait que l'on ne discute pas : "Très au-dessus des variations terrestres, très loin des conflits interminables de la pensée et des éphémères combinaisons de la Chair, plane le Monde de la Révélation. Là, tout est fixité, tout est clarté, dans les régions sublimes et fermées à la Science, des fins dernières et de la substance. Dieu a parlé; son Verbe est descendu sur l'esprit de l'Homme; et,tout aussitôt, les êtres innombrables ont pris, en profondeur, leur vraie et définitive perspective, leur exacte valeur."[1] Fournissant un terme à la spéculation, infusant un certain esprit à l'action, la révélation éclaire le prolongement et le dedans des choses, dont rend compte l'édifice dogmatique.[2] Mais sur les phases historiques et les conditions physiques de notre destinée elle ne dévoile à peu près rien.

----

1) "La Maîtrise du Monde et le Règne de Dieu",1916,"Ecrits..." p. 73.

2) Ibidem, p. 75. "Par la Révélation nous savons quelle destinée Dieu avait fixée librement à ce Multiple..."; "Avant que Dieu ne parle, aucune réflexion de l'âme sur ses goûts et ses besoins ne peut lui découvrir la nature exacte du complément béatifiant qu'elle désire, sans être encore assez élevée pour le saisir. Mais un jour, par la voix des Prophètes ou de son Fils, Dieu explicite son influence. Il se manifeste comme vivant personnel, - un et triple à la fois. Fides ex auditu." "Forma Christi", 1918,"Ecrits..." p. 338 et p. 341. Voir encore "Note pour servir à l'évangélisation des temps nouveaux", 1919, "Ecrits...", p.376-377 et "Le Milieu Divin", 1927, Oe., t. IV, p. 161, 186, 188.

Le projet fondamental de Teilhard a donc été de mettre en lumière ce fait capital que la théologie dogmatique ne peut pas jongler avec les possibles sans tenir compte des conditions de réalisation de notre existence humaine, prise dans ce grand processus de spiritualisation qu'est l'évolution. Il a voulu que le discours théologique soit signifiant par rapport aux découvertes modernes de la science et à la nouvelle conception cosmologique qu'elles engendrent. Sa recherche s'est donc concentrée sur la mise en évidence d'une cohérence externe du processus évolutif et, parallèlement, sur la mise en lumière d'une cohérence interne du dessein de Dieu à l'égard de l'homme, assumant et éclairant, à un niveau de profondeur ultime, le sens du devenir, découvert d'abord structurellement.[1] Mais, restant au seuil de ce problème ardu qu'est pour le théologien le devoir de penser, au nom de la révélation, "du point de vue de Dieu", Teilhard s'est en quelque sorte simplifié la tâche. Ayant établi que nous n'existons que soutenus par l'ensemble de la création et que cet ensemble a lui-même pour fondement et pour centre le Christ, il a souvent réajusté le donné dogmatique directement par rapport aux données structurelles de l'évolution, au lieu de passer par la voie indirecte de la réélaboration du dogme, conditionnée par le témoignage biblique, pour éclairer le domaine toujours changeant des possibilités

----

1) Déjà lors d'une conférence en 1921, Teilhard annonçait avec netteté : "Loin de moi, mes amis, la pensée de déduire les dogmes chrétiens de la seule inspection des propriétés reconnues par notre raison à la structure du Monde. Le Christ, allons-nous dire, est la plénitude, le principe synthétique de l'Univers. Il est donc quelque chose de plus que tous les éléments de ce Monde à la fois, c'est-à-dire qu'il ne peut s'en déduire, malgré qu'il en soit attendu. Ce qui est légitime et fortifiant, ce que nous allons faire, c'est de constater combien les vues chrétiennes viennent harmonieusement répondre à ce que nous cherchons." "Science et Christ", 1921, Oe., t. IX, p. 59-60.

humaines. Au niveau de l'anthropogénèse, le problème se précise de la façon suivante : est-il possible de conférer à l'ordre naturel une stabilité christologique, sans recourir immédiatement à une normative christologique extraite de la doctrine de la création, qui nous permette de révéler l'être participiellement inclus dans les phénomènes, et de déterminer parmi le foisonnement des structures le sens axial de leur convergence ?

Nous estimons l'élaboration d'une telle normative absolument indispensable, car elle est la condition d'un regard vrai et lucide sur les diverses façons dont les hommes assument leur historicité. Or, comme nous avons tenté de le montrer, la seule manière de comprendre l'anthropologie théologique de Barth est de la considérer comme une normative de discernement. Cette complémentarité providentielle n'est pas le fruit d'une astucieuse argumentation, mais la démonstration évidente que le rapport entre la christologie et l'ontologie est le problème charnière de toute réflexion chrétienne.

Blondel l'avait bien vu, qui reprochait à Teilhard, dans l'échange de mémoires qu'il eut avec lui par l'entremise du Père Valensin [1], de risquer de tomber dans un panchristisme physiciste divinisant l'ordre naturel. Dans la pensée blondélienne, les réalités existant dans le devenir ne possédant pas un être substantiel qui leur appartienne de par leur nature propre, la consistance substantielle des êtres créés dépend de la présence de Dieu en eux, sous la forme d'une norme transcendante qu'ils sont appelés à réaliser comme le rôle qui leur a été imparti dans l'universalité du plan créateur. Le Christ pouvait donc être compris par Blondel comme "la pierre de touche d'une vraie Cosmologie", en tant que "lieu réalisateur, vivificateur, de toute la création"[2], à

----

1) "Blondel et Teilhard de Chardin", Correspondance commentée par H. de Lubac, Beauchesne, Paris 1965.
2) Op. cit., p. 21.

condition que le surnaturel demeure absolument innaturalisable et ne devienne pas un "élément constitutif, à la manière des autres éléments, les illuminant sans doute, les transfigurant même, mais ne les consumant et ne les transsubstantiant pas"[1]. Or il semble à Blondel que Teilhard "paraît supposer que nous pouvons communier au Tout (Christ compris) sans d'abord et purement communier à l'Un, au Transcendant, au Verbe précisément incarné, dans sa concrète et singulière nature d'homme"[2], ce qui l'amènerait à se représenter l'"immanence du surnaturel sous des traits trop physiquement imaginatifs" et à actualiser "dans une sorte d'ontologie millénariste la divinisation phylogénique de l'Univers" qui trouverait "naturellement dans le Christ son appui et sa solidité"[3]. Ces critiques, émanant d'un philosophe excessivement soucieux de laisser à la théologie son ordre propre, rejoignent exactement les remarques qu'il nous semble important d'exprimer en théologien.

L'irréductibilité du fait de la révélation nous oblige à confesser et la présence universelle du Christ et notre incapacité à la discerner sans nous référer constamment, et en toute fidélité, à l'événement unique de l'incarnation.La graduelle saisie mystique (mais non béatifique) que Teilhard a faite du transcendant ne peut pas s'ériger en savoir positif sur l'être, même à travers la théorie de l'union créatrice. Elle demeure ce que, dans la vision teilhardienne, elle n'a d'ailleurs pas cessé d'être, une perspective intérieure "se découvrant graduellement à l'esprit au cours d'une modeste ascension illuminative"[4]. En vertu de l'incarnation, Teilhard pensait pouvoir répondre à Blondel : "Le Christ nous

----

1) Op. cit., p. 41.
2) Op. cit., p. 24.
3) Op. cit., p. 41.
4) "Le Milieu Divin", 1927, Oe., t. IV, p. 18.

solidifie totaliter, etiam naturaliter, - parce que nous ne sommes solidifiés individuellement que par l'Ensemble, - et que l'Ensemble ne tient, du haut en bas, que par la cohésion finale, - et qu'il n'y a qu'un seul Centre"[1], le Christ, qui se révèle à nous à travers le monde à assumer par rapport à Lui. Mais cette réponse n'en était en réalité pas une, car elle laissait dans l'ombre le problème du contenu axiologique (donc de l'ontologie) de notre façon d'assumer le monde. Notre participation à la solidification du monde en Christ ne peut consister qu'en notre fidélité à la révélation, comprise comme la source unique de notre connaissance de l'être à actualiser au sein de notre condition créaturelle.

Ne pouvant nous étendre sur la façon dont il faudrait réélaborer théologiquement, à partir des différents lieux dogmatiques que sont l'élection, la création et la réconciliation, le projet christologique de Teilhard, nous allons nous concentrer sur le point central de sa pensée : l'anthropogénèse. Sans craindre de nous avancer dans les difficultés des théories scientifiques, nous tenterons de détecter l'ambiguité de ce que Teilhard a appelé son "univers personnel" en localisant dans la constitution de sa phénoménologie le passage qu'il opère de l'ordre structurel de l'anthropogénèse à l'ordre de ses conditions nécessaires de réalisation. Nous serons alors en mesure d'accepter tout l'apport positif de l'élaboration teilhardienne pour en faire le domaine créaturel à

----

1) "Blondel et Teilhard de Chardin", op. cit., p. 45; voir le contexte et aussi p. 32, 47. Dans "Comment je crois", 1934, Inédit, p. 19, cette formule, qui résume toutes les citations que l'on pourrait tirer de l'oeuvre de Teilhard sur l'importance de l'incarnation: "Le Christ-Universel, tel que je le comprends, est une synthèse du Christ et de l'Univers. Non point divinité nouvelle, - mais explication inévitable du Mystère en quoi se résume le Christianisme : l'Incarnation."

l'intérieur duquel le Christ nous demandc de vivre l'humanité qu'Il a lui-même vécue et qui doit demeurer normative de notre façon d'assumer l'avenir de l'évolution. Nous espérons ainsi accomplir l'intention profonde de Teilhard, tout en évitant le danger de confusion que son panenchristisme mystique pourrait nous faire courir en conférant aux progrès de la socialisation une valeur ontologique qu'ils ne possèdent pas nécessairement.

Chapitre II

PRELIMINAIRE : DIFFERENCIATION DES NIVEAUX DE REFLEXION DANS LA PHENOMENOLOGIE TEILHARDIENNE

===============

Le dynamisme profond du génie de Teilhard peut être résumé par cet aveu qu'il nous fait en 1944 : "Invinciblement, malgré toutes les objections théoriques, qui chercheraient à le décourager, notre esprit reste convaincu que, sous-jacente à la multitude écrasante des événements et des êtres, une certaine règle fondamentale très simple se dissimule, dont la découverte et la formulation rendraient l'Univers intelligible dans la totalité de son développement"[1].

Cette quête rationnelle s'est concentrée dans une interprétation de l'apparition, au sein de l'étoffe de l'univers, du phénomène humain et de ses propriétés spécifiques. C'est pourquoi, chez Teilhard, l'anthropologie se confond avec la lente intégration en une anthropogénèse de toutes les propriétés universelles induites ou reconnues scientifiquement au processus de cosmogénèse. D'où une réelle difficulté pour le lecteur à séparer le certain de l'hypothéti-

----

1) "La Centrologie", 1944, Oe. t. VII, p. 105. Dans son Journal, le 5 août 1944, Teilhard s'avouait à lui-même: "En fait, ma tendance est de trouver une raison à tout dans l'Univers, y compris à la "création" de l'Univers lui-même, - c'est-à-dire pas de pure contingence; autrement dit existence d'une dialectique (biologique, - par relations organico-synthétiques) : dialectique de l'Union..." (aimablement communiqué par M. Claude Cuénot).

que ou, si l'on préfère, les faits de leur interprétation. D'où également une certaine méthode d'écriture propre à Teilhard, qui vise plus à la multiplication de courts essais solidement appuyés sur les élaborations antérieures et suggérant de nouvelles perspectives, qu'à l'achèvement d'un travail définitif, fruit d'une lente accumulation de documents. Teilhard écrit en mouvement et c'est ainsi qu'il faut le lire. Or, cette lecture s'avère difficile, car on sait qu'il a nommé sa pensée (ou du moins le premier temps de sa pensée) "phénoménologie", mais qu'il entendait ce terme au vieux sens de la physique grecque : "compréhension systématique de toute la Nature"[1].

Un grand débat s'ouvre donc sur la nature de l'intention phénoménologique de Teilhard. Il surgit de ce qu'en considérant le phénomène humain, l'homme découvre la possibilité de comprendre le monde en se situant lui-même dans les antécédences et les conséquences du monde. Sans vouloir minimiser l'intérêt d'un rapprochement avec le courant hégéliano-marxiste[2] ou avec l'aristotélisme, il nous semble que le vrai débat se situe entre l'interprétation du Père d'Armagnac et celle de Mme Barthélémy-Madaule. Tous deux ont su marquer ce qui rapproche, et ce qui oppose, la tentative teilhardienne des phénoménologies de type husser-

----

1) "Le Phénomène humain", 1930, Oe. t. III, p. 228. On retrouve cette mention de la "grande physique, au sens des Grecs" in "Essai d'intégration de l'homme dans l'univers", 1930, Inédit, 1re conf., p. 2. Plus tard, in "Le Phénomène humain", 1940, Oe. t. I, p. 49, "Comment je vois", 1948, Inédit, p. 2; "Ma position intellectuelle", 1948, Etudes Philosophiques, No 4, oct.-déc. 1955, p. 58o, etc.
2) Roger GARAUDY, in "Perspectives de l'homme", P.U.F. 1959, p. 170-203. Voir la lettre de Claude Cuénot qui suit, et sa remarquable interprétation de l'attitude phénoménologique de Teilhard (p. 206).

lien[1]. Mais le Père d'Armagnac juge que ce que Teilhard nomme sa phénoménologie serait, par extension des concepts et utilisation d'un biologisme méthodologique, une philosophie de la nature inductive qui, étant une philosophie conjointe de l'homme et de la nature, s'appuie sur une synthèse des sciences, retrace les conditions cosmologiques d'apparition des différents degrés d'immanence des êtres et découvre ainsi que l'homme et la nature se donnent réciproquement leur solidité. Ce que Mme Barthélemy-Madaule croit devoir "rejeter catégoriquement". Insistant sur le mouvement intérieur de l'oeuvre entière de Teilhard, elle souligne l'importance de l'avènement du réflexif et de la liberté qui constitue le moment dialectique central de la synthèse teilhardienne, à partir duquel spéculativement et pratiquement "l'homme, centre de la phénoménologie, a pour mission de coordonner l'univers et d'indiquer le point Oméga, limite de la phénoménologie, mais centre vraisemblable d'une ontologie. Ainsi la phénoménologie est congénitalement inachevée. A travers un retournement dialectique qui a la liberté humaine pour ressort, elle suppose à son terme le seul être qui peut achever la synthèse et qui est Dieu."[2] La phénoménologie de Teilhard serait donc avant tout un dépassement totalisant.

----

1) Chr. d'ARMAGNAC, "Philosophie de la nature et méthode chez le père Teilhard de Chardin", in Arch. de Phil., I, 1957, p. 16. Mme BARTHELEMY-MADAULE reprend in "Bergson et Teilhard de Chardin", Seuil 1963, p. 583-589, les exigences phénoménologiques que Gaston BERGER avait cru pouvoir déceler dans l'oeuvre de Teilhard, au cours d'une conférence, il faut l'avouer, un peu rapide (!) : "L'idée d'avenir dans la pensée de Teilhard de Chardin", in Perspective No 7, avril 1961. Voir aussi G. CRESPY, "La pensée théologique de Teilhard de Chardin". Editions Universitaires 1961, p. 22-29. Sur la validité et les limites d'une comparaison de l'attitude phénoménologique chez Husserl et Teilhard, cf. infra, p. 132, note 3

2) Op. cit., p. 590.

Le problème est donc de savoir si l'on inclut ou non, dans la phénoménologie, une réflexion sur la personne, et si, dans le terme "phénomène humain", il faut comprendre à la fois une désignation structurelle et une désignation morale. Il n'est pas sûr que dans l'un et l'autre cas la signification du mot "phénomène" soit la même. Car autre chose est de confronter la phénoménologie teilhardienne aux connaissances scientifiques en prenant comme norme de l'interprétation des phénomènes, les faits mesurables, et autre chose de l'inclure dans une plus ample dialectique unifiante confinant à l'ontologie, où la norme de jugement devient la rationalité propre à la cohérence de l'ensemble, qui se trouve ainsi intégrer un niveau sinon métaphysique, du moins axiologique. La remarque en a été très judicieusement faite par le Père Cottier en 1962, lors du fameux colloque de Venise[1]. Le terme "phénomène" est pris, dans un cas, en un sens méthodologique (le réel tel qu'il nous apparaît), et dans l'autre, en un sens ontologique (en opposition à un quelconque noumène). Dans les deux cas, on ne se réfère pas au même niveau de totalité.

Nous n'avons évidemment pas la prétention d'apporter une solution définitive au problème de la phénoménologie teilhardienne, mais une lecture attentive des textes nous a peu à peu conduit à déceler l'importance prise dans la prose de Teilhard par les concepts d'origine géométrique (courbure, ellipse, centre, enroulement, foyer, cône, sphère, etc...). Nous nous sommes alors avisé que c'était peut-être du côté d'une formalisation qu'il fallait situer cette extension des concepts propre à la phénoménologie teilhardienne. Non pas simple modèle mathématique, mais expression formelle d'une loi de récurrence induite des faits et susceptible de se vérifier par des méthodes adéquates dans chaque domaine

----

1) "Teilhard de Chardin et la pensée catholique", Seuil 1965, p. 45-46.

scientifique (physique - biologie - paléontologie - sociologie). Pensée synthétique, certes, mais pour autant que l'on entende par synthèse une intégration continue d'éléments scientifiquement analysés en des concepts formels capables de traduire les lois principiellement contenues dans le domaine phénoménal.

Revenant alors aux principaux textes de Teilhard sur le phénomène humain, nous avons eu la surprise d'y découvrir exactement ce que nous pressentions. D'une part une double définition du phénomène, tantôt regardé et analysé de façon à en déceler la structure, tantôt choisi comme centre de cohérence d'un ensemble plus vaste. D'autre part une différenciation progressive des niveaux de réflexion, s'imbriquant les uns dans les autres et supportés réflexivement par des symboles géométriques. Aussi avons-nous jugé utile d'établir un tableau synoptique(cf.Appendice)de la progression de la pensée teilhardienne sur l'homme, permettant de situer l'apparition des notions qui, successivement, servent à structurer l'ensemble du projet. Nous sommes parvenu ainsi à la conclusion que si les différents niveaux de la réflexion teilhardienne se présupposent les uns les autres et s'unifient par intégration mutuelle, ils ne s'enchaînent pas dialectiquement de façon rigoureusement apodictique mais passent par des paliers où l'introduction (par émergence ?...) de postulats nouveaux est requise.

Après bien des hésitations, il nous a semblé que c'était dans l'implication axiologique du niveau structural touchant les conditions de possibilité de l'avenir, que Teilhard, au lieu de passer résolument à l'ordre théologique, tentait une démarche apologétique par cohérence, finalement vouée à l'échec, parce que faisant dire à l'évolution ce que seule, ultimément, la foi en une révélation peut dire. La justification de cette assertion ne pourra s'établir que si l'on accepte de nous suivre dans la lecture du tableau que nous avons tenté d'établir. Articulé sur les trois textes les

plus importants ("Le Phénomène humain", 1940; "Le Groupe zoologique humain", 1949 et "Les Singularités de l'Espèce humaine", 1954), ce dernier nécessite quelques éclaircissements et mérite quelques commentaires.

1) Horizontalement, la date et le titre des écrits pris en considération[1] permettent de repérer rapidement l'apport spécifique de chaque oeuvre ou de chaque période de vie. Verticalement, par contre, il est possible de suivre approximativement (car il était exclu d'être exhaustif) l'évolution de la pensée sur les thèmes mentionnés au sommet des colonnes. On remarquera que ces dernières ont été établies en fonction du degré de certitude scientifique des idées qu'elles contiennent. Les colonnes 3-4-5 (Arbre de la Vie, Pas de la Réflexion, Noosphère) peuvent être considérées comme recélant des descriptions scientifiques précises (malgré, cela est évident, une certaine marge d'interprétation subjective inhérente à toute expérimentation). C'est d'elles qu'il faut partir et à elles qu'il faut se référer pour juger de l'interprétation qui en est donnée, d'abord dans les colonnes 6-7-8 (Valeur biologique du Social, problème de l'Action, Univers Personnel) qui se concentrent sur le problème des conditions de l'avenir humain, ensuite et surtout dans la colonne 1 qui tente de résumer (tâche impossible !...) l'hypothèse généralisée qui rend l'ensemble cohérent. C'est évidemment sur ces propositions fondamentales que porte tout le débat. Les colonnes 2 (le Pas de la Vie) et 9 (La Terre finale) appartiennent à la rétrovision et à la prévision anticipatrice. Elles

----

1) Particulièrement nombreux de 1948 à 1955, les multiples essais de Teilhard se répètent souvent à cette époque. Il convient donc de faire un choix. Cette tâche nous a été facilitée par le fait que certains textes ont été publiés dans des revues spécialisées, tandis que d'autres, souvent restés inédits, n'ont été que des canevas de conférences. Notre critère fondamental est cependant resté la mise en relief ou l'apparition de concepts importants.

découlent en grande partie de ce qui les précède.

2) De 1923 à 1955, la pensée anthropologique de Teilhard passe de l'aube de son épanouissement à la maturité de sa pleine élaboration. Continuelle reprise et réagencement permanent de sa propre texture, elle se fait de plus en plus dense, au point que pour la véritablement saisir il faut consentir à en partager l'itinéraire. C'est lui que nous voudrions jalonner brièvement.

a) L'expression ultime de la méditation teilhardienne sur le rapport de l'homme et de l'univers paraît se concentrer dans les années 1948-1954 ("Comment je crois", 1948, "Le groupe zoologique humain", 1949, "La structure phylétique du groupe humain", 1951, "La réflexion de l'énergie", 1952, "Les singularités de l'espèce humaine" 1954). Certes, le "Phénomène humain" de 1940 était déjà bâti sur la loi de complexité-conscience[1], mentionnait un enroulement cosmique[2], un espace-temps biologique[3] et le rebondissement de l'évolution[4]; mais ces notions n'avaient de loin pas la précision qu'elles acquièrent, par exemple, dans la post-face du même ouvrage, qui date, elle, de 1948[5]. C'est qu'entre temps Teilhard a découvert le pivot de toute sa réflexion: le troisième infini[6]. Désormais sa pensée pourra se formaliser à l'aide de l'infini de complexité, qui comme tout infini permet de déceler des propriétés spécifiques, celles en l'occurrence d'un espace-temps biologique régi par une sorte de gravité de

----

1) Oe t. I, p. 54-58.
2) Oe. t. I, p. 72-73, 269, 301.
3) Oe. t. I, p. 85, 151, 243, 274.
4) Oe. t. I, p. 277 note, 278 note, 309.
5) Résumé sous le titre "L'essence du phénomène humain", Oe. t. I, p.333-344.

6) Mentionné et expliqué en 1942 dans "La place de l'homme dans l'Univers. Réflexions sur la complexité", Oe. t. III, p. 312-318.

seconde espèce, qui confèrent à chaque élément cosmique une nature bi-focale l'entraînant en un mouvement d'enroulement de l'univers sur lui-même émergeant dans le réfléchi puis l'ultra-réfléchi. Tel est le point d'équilibre, trop dense, trop ramassé, de la courbe de maturation de la pensée teilhardienne, qui n'a pas été établie sans mal et dont Teilhard lui-même a jalonné à plusieurs reprises le tracé.[1]

b) Une première évidence se forge durant les années 1912-1940. Teilhard la résume ainsi : "Au milieu d'un Cosmos où le primat est encore laissé aux mécanismes et au hasard, la Pensée, ce phénomène formidable qui a révolutionné la Terre et se mesure avec le Monde, fait toujours figure d'inexplicable anomalie. L'Homme, dans ce qu'il a de plus humain, demeure une monstrueuse et encombrante réussite. C'est pour échapper à ce paradoxe que je me suis décidé à renverser les éléments du problème. Exprimé en partant de la Matière, l'Homme devenait l'inconnue d'une fonction insoluble. Pourquoi ne pas le poser en terme connu du Réel ? L'Homme semble une exception. Pourquoi ne pas en faire la clef de l'Univers ? L'Homme refuse de se laisser forcer dans une cosmogonie mécaniciste. Pourquoi ne pas édifier une physique à partir de l'Esprit ? - J'ai essayé pour mon compte cette marche du problème. Et tout de suite il m'a semblé que la Réalité vaincue tombait dénouée à mes pieds." Un simple changement de variable, mais qui nous oblige à une nouvelle question : "Si l'Homme est la clef de la Terre, pourquoi la Terre à son tour ne serait-elle pas la clef du Monde ? Sur Terre nous constatons une

----

1) Teilhard avait conscience de cette maturation de sa pensée : "En attendant, mes idées continuent à se préciser curieusement, et à prendre (me trompé-je ?) une forme de plus en plus concentrée et comme dynamique: deux ou trois points fortement liés et commandant toute une perspective d'action." Lettre du 25 avril 1948, de New-York, au Père d'Ouince. Le 14 janv. 1954 il écrit par ailleurs à Claude Tresmontant qui préparait un ouvrage sur sa pensée: "Il me semble que la plus claire expression de ma pensée, jusqu'ici, a été donnée dans "Comment je vois". Je me demande pourquoi vous ne vous y êtes pas référé plutôt qu'à des choses aussi anciennes que même "Le Phénomène Humain"."

augmentation constante "psychique" à travers le temps. Pourquoi cette grande règle ne serait-elle pas l'expression la plus générale que nous puissions atteindre de l'Evolution universelle ?"[1] Ce premier stade de la réflexion tient donc en cette proposition : le paradoxe humain suggère que l'esprit doit être compris comme le terme structuré d'une opération définie.[2]

c) Une seconde évidence, parallèle à la première, prend corps, de 1916 à 1955, durant toute la vie de réflexion de Teilhard, gagnant une importance particulière durant les quinze dernières années. Il s'agit des différentes approches et descriptions de la Noosphère et de la convergence technico-sociale de l'humanité sur elle-même. La réalité de la Noosphère s'imposa à Teilhard au fur et à mesure qu'il découvrit que "l'individu humain, du fait même qu'il représente une grandeur corpusculaire, doit, comme toute autre espèce de corpuscule au Monde, se trouver engagé dans des liaisons et des groupements physiques d'ordre supérieur à lui-même, - groupements qu'il ne peut absolument pas saisir directement en tant que tels (justement parce que d'ordre n + 1) - mais dont l'existence et les influences lui sont, à de multiples indices, parfaitement connaissables"[3]. Analysant ensuite la tension superficielle de la Noosphère en en esquissant une véritable physiologie [4], Teilhard put mettre en rapport la courbure terrestre qui fait converger

----

1) "Comment je crois", 1934, Inédit, p. 7-8.
2) Voir "Le Coeur de la Matière", 1950, Inédit, p. 16.
3) "Le Coeur de la Matière", 1950, Inédit, p. 12-13. C'est toute la seconde partie de ce texte, retraçant la découverte que fit Teilhard de l'Humain et du convergent, qu'il faudrait citer ici (p. 11-18).
4) Notamment dans "Une interprétation biologique plausible de l'histoire humaine : la formation de la Noosphère", 1947, Oe.t. V, p. 201-231.

sur soi le phylum humain et la courbure plus générale d'arrangement mise en relief par le troisième infini. Le phénomène hominisant n'était plus tellement qualifié, dès lors, par l'apparition de l'esprit, que par celle de la réflexion, pouvoir nouveau susceptible de se transformer en une coréflexion (ou réflexion collective) annonciatrice d'états ultra-humains. Ainsi un second point était acquis: la structure profonde de l'étoffe noosphérique traduit à travers un point critique de réflexion la dérive cosmique d'arrangement maximum.

d) Une troisième évidence prend de plus en plus d'importance de 1928 à 1955 et vient compléter et enrichir les deux premières : tout phénomène dans le cosmos, même l'humain, peut être traité en termes d'énergétique[1], c'est-à-dire peut être conçu comme un centre de radiation. Cet aspect de la pensée de Teilhard est certainement le moins solide scientifiquement, mais le plus prospectif et visionnaire, puisque par le biais de l'énergétique on émerge directement dans le religieux. Les problèmes de l'action et de l'activation de l'énergie humaine en émarge donc, puisqu'ils posent la question des conditions de possibilité de l'avenir humain qui se résoud, pour Teilhard, en Oméga. Voici d'ailleurs ce qu'il en dit lui-même, au soir de sa vie :

"Le secret et le ressort de mon élan spirituel auront été d'apercevoir que, sous-tendant cette enveloppe extérieure du Phénomène (et cependant en continuité génétique avec elle), un autre domaine s'étendait (celui, non plus du

----

1) Sauf erreur, la première mention qui est faite de la nécessité d'une énergétique nouvelle où se rejoindraient la physique, la biologie et la morale, se trouve dans "Le Phénomène humain", 1928, Oe. t. IX, p. 127. L'idée sera pleinement exposée dans "L'énergie humaine", 1937, Oe. t. VI, p. 143-200.

tangentiel, mais du centrique) où une deuxième espèce d'Energie (non plus électro-thermo-dynamique, celle-là, mais spirituelle) rayonnait à partir de la première, divisible, vers le haut, en trois zones successives de plus en plus intériorisées : - Zone de l'Humain, d'abord (ou du Réfléchi). - Zone de l'Ultra-humain, ensuite (ou du Co-réfléchi). - Zone du Christique, enfin (ou du Pan-réfléchi). Au cours de trois phases successives, un même Flux évolutif, d'ampleur universelle, qui, par convergence sur soi, se personnalise !... (...). Non point une thèse, - mais une présentation; ou même, si l'on veut, un appel. L'appel du voyageur qui, pour avoir quitté la route, s'est trouvé accéder par chance à un point de vue d'où tout s'éclaire, et qui crie à ses compagnons : 'Venez et voyez !'."[1]

Une dernière démarche de l'esprit est ainsi proposée : énergétiquement, l'Humain apparaît comme le centre structural d'un flux d'énergie qui "s'omégalise".

3) Ainsi réduite à un point d'équilibre central (l'infini de complexité) supportant trois évidences fondamentales, la pensée teilhardienne laisse immédiatement apparaître la complexité de ses imbrications, puisque les unités que nous venons de séparer ne cessent en réalité de se combiner en de nouvelles équations. C'est pourquoi il faut nous astreindre à dégager de l'anthropogénèse décrite par Teilhard :

a) les faits scientifiques (description du phénomène humain);

b) leur interprétation (établissement d'une loi de récurrence incluant le phénomène humain);

c) le passage du niveau structurel (loi fondamentale de la genèse cosmique) au niveau structural (conditions de possibilité de l'avenir de la genèse cosmique).

----

1) "L'étoffe de l'Univers", 1953, Oe. t. VII, p. 398.

Ce dernier point, qui ne nous paraît pas suffisamment fondé dans la pensée teilhardienne, nous introduira au problème axiologique de l'univers personnel teilhardien,qui fera l'objet d'une confrontation directe avec l'anthropologie christologique normative de Barth. Nous saurons alors conférer sa vraie valeur à cette remarque de Teilhard admirant le cyclotron de Berkeley : "Contrairement donc à ce que ressasse depuis vingt ans la littérature existentialiste,c'est une vue générale de l'Evolution (et non une introspection toujours plus solitaire de l'individu par l'individu) qui seule peut sauver, - je l'expérimentais en moi une fois de plus, - l'homme du XXe siècle de ses anxiétés en face de la Vie."[1]

----

1) "En regardant un cyclotron", 1953, Oe. t. VII, p. 376.

Chapitre III

CONSTITUTION DE LA PHENOMENOLOGIE : DESCRIPTION DU PHENOMENE HUMAIN

================

1. Le Phénomène Humain comme objet du regard scientifique

"Connaître scientifiquement une chose (être ou phénomène), c'est la situer dans un système physique d'antécédences temporelles et de liaisons spatiales"[1]; telle est l'acquisition définitive des sciences de la vie, qui grâce aux progrès de la Systématique, ont montré que puisque tout se classe, tout se tient en une unité fondamentale, celle de l'Univers lui-même. "Comprendre" en termes de science moderne est donc synonyme d'"intégrer dans l'évolutif cosmique" en découvrant la loi de naissance et de développement de l'objet étudié, ainsi que sa structure.[2] Le phénomène est défini dans ce cas comme ce qui apparaît à l'expérience dans la trame du temps, le lieu, le mouvement ou le processus qui rend possible l'expérience. L'Homme ne saurait évidemment faire exception. "D'une extrémité à l'autre du domaine expérimental, nous découvrons qu'il n'y a qu'un seul vaste Phénomène en cours. L'Homme ne saurait être en dehors de ce Phénomène. Il est donc **lui-même** étudiable comme un

----

1) "L'histoire naturelle du Monde", 1925, Oe. t. III, p. 146.

2) Cf. "La structure phylétique du groupe humain", 1951, Oe. t. II, p. 189. C'est ainsi que l'évolution "ne se présente plus, scientifiquement, que comme une authentique phénoménologie, - tout attachée à l'étude d'un processus (chaîne d'antécédences et de conséquences), sans intrusion dans le domaine des "natures" et des "causes"." "Evolution de l'idée d'évolution", 1950, Oe. t. III, p.347.

Phénomène."[1] On pourra dès lors lui trouver sa place vraie, naturelle, dans l'ensemble organique des formes vivantes, reconstituer son histoire, expliquer son entourage biologique et repérer sa distribution géographique. Mais une reconstruction des faits n'épuise pas l'expérience scientifique, car une observation du mouvement de l'humanité dans lequel nous sommes pris est encore possible. Nous pouvons regarder le phénomène humain. "Par l'expression "Phénomène humain" nous entendons ici le fait expérimental de l'apparition, dans notre Univers, du pouvoir de réfléchir et de penser. (...) Nous ne voulons le regarder ici, au moins en commençant, que du simple point de vue historique et scientifique"[2]. Mais un point de vue, tout scientifique qu'il soit, réclame déjà une éducation du regard, car il n'est pas si facile de regarder l'Humanité par ensembles et du dehors, alors que l'on s'y trouve inséré par unités isolées et du dedans. Nous aurons à "déshumaniser" nos yeux, de façon à découvrir, en purs naturalistes, les propriétés spécifiques de l'Humain. "Il s'agit vraiment pour nous d'émerger hors de notre sphère et de nous regarder, au moins pour un instant, comme si nous ne nous connaissions pas"[3]. Percevoir l'organique sous les apparences de dispersion, les lents mouvements de fond à l'intérieur de la pluralité des tâtonnements, avoir le sens des réalités collectives, telles sont les conditions d'un regard scientifique sur le milieu humain. "Nés en lui, ne respirant que lui, nous avons de la peine à prendre une juste perspective de ses dimensions, à sentir ses qualités extraordinaires. Il faut pour soupçonner le suprême intérêt qu'il présente, faire l'effort difficile d'en sortir par l'esprit."[4]

----

1) "Le Phénomène Humain", 1928, Oe. t. IX, p. 121.
2) "Le Phénomène Humain", 1930, Oe. t. III, p. 227. Une note ajoute: "On voudra bien remarquer que notre point de vue ici est purement méthodologique."
3) "L'Hominisation", 1925, Oe. t. III, p. 78-79.
4) "Le Phénomène Humain", 1930, Oe. t. III, p. 229.

Au vu de cette importance attachée par Teilhard au regard et à la vision [1], on a souvent rapproché son attitude de celle des phénoménologues de type husserlien. Il existe une ressemblance, mais elle est très partielle. Car la "mise entre parenthèses" chez Teilhard (si l'on ose ainsi qualifier son souci d'étude objective) ne se traduit pas par une succession de réductions eidétiques, mais par l'établissement d'une succession expérimentale des phénomènes harmonisant la représentation que nous pouvons en avoir dans le temps et l'espace.[2] Son problème n'est pas celui d'une critique de la connaissance mais d'une pratique de l'analyse et de la synthèse scientifique. Comme nous l'avons déjà souligné, c'est en se laissant porter par le mouvement du réel qu'il espère que, par cohérence rationnelle, se constituera le sens du monde pour l'homme.[3] C'est pourquoi la

----

1) Le texte le plus célèbre, maintes fois cité, est le prologue du "Phénomène humain", 1940, Oe. t. I, p. 25-30.

2) Voir par exemple "Le Phénomène Humain", 1940, Oe. t. I, p. 54 et p. 108.

3) Il ne faut pas oublier que l'intention profonde de Husserl est de dépasser le problème de la rationalité (entendue au sens d'un rapport entre un mystérieux en-soi et notre connaissance des choses) tout en échappant au transcendantalisme kantien, en montrant que le problème philosophique fondamental n'est pas : percevons-nous vraiment le monde ? mais au contraire : le monde est cela que nous percevons. L'homme est d'abord dans le monde en un rapport entre la facticité du monde et la facticité du cogito. Au-delà du doute méthodique, il reconnaît la conscience comme projet du monde (comme intentionalité de) et le monde comme unité préobjective prescrivant son but à la conscience. La tâche que s'assigne la phénoménologie sera donc le passage du fait de notre existence (Dasein = son lieu à l'être), à sa nature ou essence (Wesen = ce en quoi, en une donation originaire, la conscience est donnée au monde et le monde à la conscience); elle sera la recherche à partir du plan ontique des étants (les choses, les animaux, les hommes, Dieu) du plan ontologique des sens d'être, qui fonde le plan des étants et qui reste un plan formel, transcendental, condition de possibilité de toute position existentielle. Le "monde" phénoménologique qui se découvre ainsi, c'est la fondation de l'ontique, un monde d'avant la connaissance et dont la connaissance est signitive

phénoménologie teilhardienne se constitue en un premier temps d'observation, puis en un second temps de formalisation sous forme de loi de récurrence. A ce premier niveau, nous la rapprocherions plutôt de la science universelle à laquelle rêvait Leibniz, que de la phénoménologie moderne.

----

et dépendante, un monde originaire. Parallèlement l'intention profonde de Teilhard est de dépasser le fait paradoxal d'une science de l'univers sans l'Homme et d'une science de l'Homme en marge de l'univers, en montrant la possibilité d'une science de l'univers étendue à l'Homme en tant que tel. L'Homme est d'abord structurellement compris dans le développement de l'évolution cosmique. Or en construisant sa science il se découvre à la fois centre de perspective et centre de construction de l'Univers, c'est-à-dire centre du plan ontique des étants. Fort de cette coïncidence entre notre moi et et la distribution structurelle des choses, Teilhard juge pouvoir pénétrer jusqu'au plan ontologique des sens d'être en analysant structuralement les conditions de possibilité de l'action et de la vie de la personne.Son analyse présuppose le postulat d'une cohérence biologique de l'Univers. Le monde ainsi découvert est donc celui d'une construction rationnelle, qui se justifie par sa propre synthèse en face des critiques kantiennes. On perçoit donc nettement les limites d'un rapprochement entre phénoménologie husserlienne et phénoménologie teilhardienne. Il n'est cependant pas exclu de leur trouver une légère parenté dans cette ambition commune d'atteindre une "mathesis universalis" de type cartésien ou leibnizien. Mais tandis qu'elle se réalise chez Husserl par une exploration de la conscience,elle s'établit chez Teilhard autour d'une méditation sur l'apparition du réfléchi, afin d'éviter les impasses "cosmogoniques" d'une "intersubjectivité transcendentale" ou d'un idéalisme plus ou moins absolu. Le texte le plus net que nous connaissions à ce sujet est celui d'une lettre au Père Valensin du 13 octobre 1933 : "Je sais depuis longtemps votre désir que j'adopte résolument "la transposition idéaliste". Je vous serai à jamais reconnaissant de me l'avoir découverte. Mais, par goût et besoin naturels, je ne m'y sens pas à l'aise. Ma situation intellectuelle est plus empirique, plus modeste, - plus alliée aussi aux démarches de la science. Ce qui m'attire, c'est la construction d'une série liée de phénomènes s'étendant, sous l'action d'un processus évolutif fondamentalement unique, du pôle spirituel au pôle matériel de l'expérience. Je travaille, autrement dit, moins dans le sens d'une "transposition idéaliste" que dans la direction d'une "transposition spiritualiste" de l'Univers." (C'est nous qui soulignons, excepté le mot phénomène.)

2. Les mouvements de la Vie

Pour la science paléontologique, l'espèce représente un ensemble d'individus dont les variations morphologiques se groupent statistiquement autour d'un type moyen, correspondant à l'ordonnée maxima des fameuses "courbes en cloche" de Gauss. Mais l'espèce se propage et se spécifie rapidement, par jeu de ramifications, pour diverger en un genre, puis en une famille, en un ordre, qui eux-mêmes se classent en biotes, nappes et branches. A l'origine de cette diversification (ayant permis, succès magnifique, une classification réussie !), il faut placer le phénomène de spéciation. Se spécier "pour une portion de matière vivante c'est se fragmenter, statistiquement, en un certain nombre d'amas, définis chacun par un certain assemblage de caractères communs"[1]. Cela signifie qu'au sein d'une population définie par une courbe de Gauss, un ou plusieurs autres foyers statistiques de groupement morphologique, déterminant des maxima enregistrables, font peu à peu apparition. Ces clivages successifs donnent ainsi naissance à des espèces nouvelles. "Ici encore, c'est-à-dire à l'ordre, non plus de l'individu, mais de l'espèce, un maximum statistique se dessine. Observée sur un nombre de cas et sur un intervalle de durée suffisants, la spéciation, longtemps répétée, donne naissance à des alignements d'ensemble : effet, disons-nous, de phylétisation, - ou, ce qui revient au même, d'orthogénèse : ce dernier mot ne désignant pas autre chose, ici, que l'apparition dans le temps, chez des espèces apparentées, d'une distribution statistiquement orientée."[2] Sur le mécanisme profond des mutations phylétiques successives, les progrès de la biologie génétique

----

1) "Hominisation et spéciation", 1952, Oe. t. III, p. 367.

2) "Note sur la réalité actuelle et la signification évolutive d'une orthogénèse humaine", 1951, Oe. t. III, p. 355. Cf. "Les Singularités de l'Espèce humaine", 1954, Oe. t. II, p. 304-308.

ont encore tout à nous apprendre. Mais sur le fait que, par additivité, une orientation définie régularisant les effets de hasard dans le jeu de l'hérédité, se manifeste, tout le monde est d'accord et chacun reconnaît que l'orthogénèse ainsi qualifiée est un attribut essentiel et primaire de la spéciation.[1] Le développement normal des formes vivantes n'a jamais cessé d'être phylétique et dispersif. "Phylétique, d'abord : chaque espèce (ou groupe d'espèces) formant une sorte de tige (au "phylum"), assujettie à se développer "orthogénitiquement" suivant certaines directions définies (réduction ou adaptation des membres, complication des dents, accentuation des types dans une direction carnivore ou herbivore, coureuse, fouisseuse, nageuse ou volante, etc.). Dispersive, ensuite : les divers phyla s'éloignant les uns des autres à partir de certains points de prolifération, de certains "noeuds", où se laissent soupçonner des périodes de mutation particulièrement active".[2] Ce régime pulsatif de la vie donne au déploiement morphologique de la biosphère son caractère fibreux, où une suite de nervures ou d'écailles se corrigent, se compensent et s'imbriquent les unes dans les autres, chaque vivant dessinant une sorte d'indentation ou

----

1) Cf. "La formation de la Noosphère", 1947, Oe. t. V, p.204 note 1; "Hominisation et spéciation", 1952, Oe. t. III, p. 384 note 1 : "Ce mot (si discuté) étant évidemment pris ici dans son sens étymologique, le plus général, de transformation dirigée (à quelque degré, et sous quelque influence que ce soit, que se manifeste "la direction")." Pour se faire une idée de la complexité du problème et de la difficulté que la paléontologie trouve à définir la notion d'orthogénèse, cf. le rapport de G. SIMPSON sur "l'orthogénèse et la théorie synthétique de l'évolution" dans les actes du colloque organisé par le CNRS en 1947 à Paris, sous le titre "Paléontologie et transformisme", Albin Michel, 1950, p.123-163.

2) "La formation de la Noosphère", 1947, Oe. t. V, p. 204. Cf. "Les unités humaines naturelles" 1939, Oe. t. III, p. 274-279 et "Les singularités de l'Espèce humaine", 1954, Oe. t. II, p. 304-308.

de tangente à la courbe idéale représentatrice de l'espèce[1]. Ainsi par imbrication et remplacement, plutôt que par continuité et prolongation, s'établit la grande loi des relais, qui est pour notre observation la forme que prend le phénomène des mutations. Par dispersion, lorsque les vivants se différencient en tous sens à l'intérieur de leur type, par radiation, lorsque les différenciations s'effectuent suivant un nombre de directions commandées par des conditions d'existence et de milieu, par canalisation enfin, lorsque les changements de formes s'additionnent dans une direction commune, la vie progresse en une buissonnante arborescence.[2]

Ce tâtonnement, ces oscillations, cette structure verticillaire du monde vivant, constituent cependant un ensemble soumis à des lois de corrélation et de cohésion.Etant entendu que la seule définition possible de la finalité est celle proposée par Kant de l'interaction du tout sur les parties et des parties sur le tout, n'y aurait-il pas, parallèle à l'isostasie continentale, "une certaine 'isotonie' régularisant et harmonisant les déplacements généraux de la masse vivante en mouvement (...), n'y aurait-il pas un mouvement fondamental scientifiquement définissable, de la totalité de la Vie ?"[3] A cette question, la réponse de Teilhard est double et s'appuie sur le fait que les mouvements lents ne se dégagent à nos yeux que par ordre croissant d'amplitude,

----

1) Cf. "Le paradoxe transformiste", 1925, Oe. t. III, p. 128-9; "Le Groupe zoologique humain", 1949, Oe. t. VIII, p. 64-66. Est-il besoin de rappeler, à propos de l'effacement des pédoncules, donc de l'apparence discontinue de toute série évolutive, que toute naissance constituant un événement relativement court, l'usure du temps réduit pour notre observation la courbe d'évolution continue à une série de maxima stabilisés ? Pour qu'un type fossile soit localisé, il faut qu'il soit foule...! Scientifiquement parlant nous ne saisissons le commencement de rien.

2) Cf. "Les mouvements de la Vie", 1928, Oe. t. III, p. 204.

3) Ibidem, p. 208-209.

à la mesure de grandes tranches d'évolution[1]. Or, prise globalement sur la totalité de sa progression, la Vie se manifeste :

a) comme un courant opposé à l'Entropie, par construction méthodique, sans cesse élargie, d'un édifice toujours plus improbable[2] ;

b) comme une ascension et une tendance invariable vers plus de spontanéité et de capacité d'auto-régulation des êtres, par complexification et notamment céphalisation des systèmes nerveux.

En définissant, au-delà des orthogénèses de forme, une orthogénèse de fond mesurable dans une partie de l'arbre de la vie par le paramètre de céphalisation, Teilhard entend rester dans le domaine de la science, mais élever celle-ci jusqu'à l'étude de "l'onde formant enveloppe à la somme des Phyla constitutifs, à chaque moment, de l'ensemble de la Biosphère"[3]. Car "la Biosphère ne saurait être qu'une réalité "sui generis", à la conception de laquelle notre esprit doit s'élever par un effort positif, analogue à celui qui, par exemple, en Mathématiques, a fait admettre (après quel scandale pour la géométrie grecque), les grandeurs irrationnelles et incommensurables à côté des nombres

----

1) Cf. "La vision du passé", 1949, Oe. t. III, p. 335-340.

2) "L'Entropie, on le sait, est le nom que la Physique donne à cette chute, inévitable, en apparence, par suite de laquelle les ensembles corpusculaires (sièges de tous les phénomènes physico-chimiques) glissent, en vertu de lois statistiques de probabilité, vers un état moyen d'agitation diffuse, état où cesse tout échange d'énergie utile, à l'échelle de notre expérience." "Les Mouvements de la Vie", 1928, Oe. t. III, p. 204. Il faut différencier la mesure qui peut être faite de l'entropie dans un système isolé grâce à la fonction de Clausius, et le théorème H qui est le principe de Carnot généralisé et appliqué à l'Univers dans son ensemble. Pour une explication simple cf. BARRAL, "Eléments du bâti scientifique teilhardien", Ed. du Rocher, Monaco 1964, p.198-204.

3) "Une défense de l'orthogénèse. A propos des figures de spéciation", 1955, Oe. t. III, p. 386.

entiers"[1]. Sur la réalité et la nécessité de tenir compte de ce qu'il nomme des "phénomènes-enveloppe", sur les rapports entre microcausalités et macrophénomènes, sur la justification épistémologique des courbes paramétriques, tout a été dit par M. François Meyer dans son admirable livre sur la "Problématique de l'évolution"[2], et repris par Mme Barthélemy-Madaule au travers d'une comparaison à peu près exhaustive entre le transformisme teilhardien et les courants contemporains.[3] Soulignons seulement que la conception teilhardienne d'une dérive vers l'improbable et d'une poussée fondamentale vers plus de spontanéité et d'auto-régulation des êtres, ressortit à l'analyse scientifique qui nous livre un faisceau de résultats formant un ensemble significatif, et non à quelque hasardeuse interprétation finaliste mélangeant les niveaux. C'est le propre de la paléontologie d'être la science des grandes durées et des grands ensembles, nous découvrant l'organisation de l'organisé dans une structure de la matière vivante liée à l'architecture même de la Terre, c'est-à-dire à sa courbure. Or l'évidence où confluent ses résultats les plus assurés, c'est qu'autour de l'espèce humaine, une répartition naturelle des êtres vivants, due non pas à quelque groupement ou ordonnance statique, mais résultant d'un graduel établissement, se marque avec netteté si l'on veut bien considérer dans leur succession chronologique

----

1) "Les fondements et le fond de l'idée d'évolution", 1926, Oe, t. III, p. 166 note 1.

2) P.U.F. Paris 1954. Les aspects thermodynamiques et probabilistes de l'évolution (donc le problème de la Vie "contre-courant" de l'Entropie) sont largement étudiés p. 183-214. Comparer avec la remarque de Teilhard in "Le Phénomène Humain", 1930, Oe. t. III, p. 238 note 1.

3) "Bergson et Teilhard de Chardin", Seuil 1963, p. 148-156 (voir le contexte).

la répartition des formes animales suivant leur degré de cérébralisation. Dans le cas privilégié des Primates qui représentent un phylum de pure et directe cérébralisation, l'orthogénèse de forme coïncide exactement avec l'orthogénèse principale de la Vie elle-même[1]. Et ce fait remarquable nous introduit à l'étude du groupe humain.

----

1) Déjà en 1923 Teilhard écrivait : "Du simple point de vue positiviste, il ne paraît pas niable que les marches de la Vie (qu'il s'agisse d'insectes ou de Vertébrés) se soient toujours dirigées, en fait, vers la réalisation du système nerveux le plus riche et le plus différencié." "La Paléontologie et l'apparition de l'Homme", 1923, Oe. t. II, p. 72. Ultérieurement il ne cessera d'affiner cette notion de "paramètre de cérébralisation". Cf. "Le Phénomène humain", 1940, Oe. t. I, p. 154-159, 174 ; "Le Groupe zoologique humain", 1949, Oe. t. VIII, p. 69-80, 107-108 (sur les possibilités d'une réelle mesure); "La Structure du groupe phylétique humain", 1951, Oe. t. II, p. 196-197; "Les singularités de l'Espèce humaine, 1954, Oe. t. II, p. 308-311.

Voici enfin, pour clarifier le problème, ce que Teilhard écrivait le 12 juin 1950 à M. François Richaud : "Et à mon avis, enfin, le problème macro- et micro-évolution est incorrectement placé. Ce qui fait la macro-évolution, est l'existence de certains axes d'évolution"à longue portée" (par exemple "la cérébration") suivant laquelle la micro-évolution (c'est-à-dire la "différentielle" d'évolution) peut jouer pendant de longues durées, - ou même pendant la durée entière de l'évolution - alors que sur certains autres axes "à courte portée" (par ex. les caractères "mendéliens") cette même micro-évolution se trouve brisée en segments très courts, ne sortant pas de l'espèce ou de la sous-espèce. - Autrement dit les qualificatifs "macro" et "micro" devraient être employés pour distinguer certaines valeurs, et non certaines vitesses de transformation. Ou encore si vous préférez, question d'amplitude, non de mécanisme, dans l'Evolution (l'amplitude étant conditionnée par la nature du point d'application de la "force évolutive" : système nerveux, par exemple, ou nombre de poils sur une patte, le système nerveux supportant une macro-évolution, la variation du nombre de poils ne pouvant porter qu'une micro-évolution."

3. La structure phylétique du groupe humain

Le grand apport de Teilhard en paléontologie humaine, outre ses recherches en Chine et en Afrique, aura certainement été sa tentative de présenter un schéma structurel du phylum humain. Après un premier essai en 1943 [1] qui avait reçu certaines critiques du paléontologiste Weidenreich, il proposa une même interprétation mais appuyée cette fois sur la mise en relief de l'écaille pithécanthropienne choisie comme clé de la loi de formation de la tige humaine, formant génétiquement un système écailleux.[2] Le professeur Piveteau a dit les limites et l'intérêt de la figure proposée par Teilhard. D'une part les nouvelles données acquises par la paléontologie font reculer beaucoup plus bas dans le tertiaire l'individualisation de la lignée des Hominidés, au sein de laquelle, il y a peut-être un million d'années, apparut, en un second temps, l'homme authentique. D'autre part, le feuillet pithécanthropien semble s'être étendu également en Afrique, ce qui rompt (ou prolonge) quelque peu l'écaille qu'y avait discernée Teilhard[3]. Mais l'essentiel de ce que ce dernier voulait signifier demeure, à savoir que "le Groupe humain, pris assez profond, obéit aux lois fondamentales de la spéciation. Etudié dans sa 'tige', il se découvre comme un véritable phylum, doué d'un pouvoir autonome de ramification et de divergence: phylum complet, où se distinguent des

----

1) "La question de l'homme fossile", 1943, Oe. t. II, p.135-174, schéma p. 167. Nous n'avons pu déterminer si la figure du "Phénomène humain", 1940, Oe. t. I, p. 212, lui est antérieure (composée avec le livre en 1940) ou postérieure (refaite en 1949 ?). Cf. Lettre à J. Mortier du 4 août 1949: "... le Père de St-Seine m'a apporté aujourd'hui les dessins faits (quatre, pour le Phénomène humain)."

2) "La structure phylétique du groupe humain", 1951, Oe. t.II, p. 187-234, schéma, p. 188.

3) Jean **PIVETEAU** : "Le Père Teilhard de Chardin savant", 1964, Fayard, p. 82-102.

verticilles successifs de formes anatomiquement et géographiquement marginales, encadrant vraisemblablement un noyau spécialement adaptatif de fibres plus internes"[1].Pour donner une idée à la fois de la situation de l'homme dans l'arbre de la vie et de la structure du phylum des primates,dans lequel s'insère le groupe humain, nous rapprochons trois schémas dessinés par Teilhard, qui, comme si l'on utilisait une loupe, grossissent successivement, en la localisant, l'apparition de l'homme (cf.Appendice).Il faut s'être fait l'oeil à l'immense foisonnement des formes vivantes,pour apercevoir, au sommet de la branche des vertébrés, parmi les mammifères, les Primates (fig. 1); il faut alors saisir, à travers les premières ébauches des Lémuriens et des Tarsidés de l'Eocène, puis des singes oligocènes et enfin des anthropomorphes miocènes (fig. 2), la lente maturation qui va permettre à l'homme d'émerger enfin, à travers les tâtonnements des pré-Hominiens, l'évolution des prae-Sapiens et l'extraordinaire réussite (phylétique) de l'Homo sapiens (fig. 3).

L'intérêt d'un tel regard sur le groupe humain réside en ce qu'il laisse percevoir une double phase d'établissement zoologique, l'une de ramification, l'autre de convergence ou inflorescence. Flèche phylétique, le groupe Sapiens va amener, par acquisition du pouvoir de réflexion, un changement radical dans l'économie phylétique du groupe : "à la fois par effet d'inter-croisement à longue distance et par extrême intensification des forces bio-psychiques de Socialisation, un phénomène absolument révolutionnaire se produit : celui d'un phylum où (pour la première fois dans l'histoire

----

1) "La structure phylétique du groupe humain", 1951, Oe. t.II, p. 207. C'est dès 1923, dans un article paru dans la "Revue de philosophie" (Paris) : "La paléontologie et l'apparition de l'homme" (Oe. t.II, p. 53-81), que Teilhard avait mis en lumière la structure écailleuse du groupe humain.

planétaire de la Vie), par effet croissant de cérébration et de réflexion, la convergence l'emporte sur la divergence dans le mécanisme de la phylogénèse"[1]. Par coalescence des divers rameaux, par anastomoses des races en civilisations et corps politiques, par expansion puis compression socialisante, le groupe Sapiens établit peu à peu cette Noosphère qui n'est "pas autre chose, structurellement et génétiquement, qu'un domaine privilégié de l'Espace où, par inflexion des forces de Spéciation au sein d'un champ suffisamment puissant de Réflexion collective, ce ne sont plus (comme chez les Insectes) un ou quelques groupes familiaux à l'intérieur d'une espèce, mais c'est un phylum tout entier qui se rassemble sur soi jusqu'à former un seul et gigantesque corpuscule"[2].

4. La Noosphère : pouvoir de réflexion et convergence

Le point de vue auquel veut nous faire accéder Teilhard relève strictement d'une vision froidement impersonnelle et scientifique de la loi biologique et statistique des grands nombres appliquée à une entité nouvelle, produit des forces de liaison sociale, formant un seul et immense corpuscule où s'achève l'effort biosphérique de cérébralisation : la Noosphère, enveloppe planétaire de substance pensante. Il reste bien évident que le ressort dialectique de l'historicité humaine demeure d'une complexité dont seules les patientes analyses sociologiques, ethnologiques et économiques peuvent venir à bout. Mais il est impossible de ne pas tenir compte de ce niveau spécifique que représente, dans sa globalité, le phénomène de la socialisation enserré dans la chaîne cosmique d'une genèse universelle. Car "du point de vue le plus positiviste qui soit, le Phénomène hu-

----

1) Ibidem Oe. t. II, p. 211-212.

2) "Les Singularités de l'Espèce humaine", 1954, Oe. t. II, p. 331; cf. "Le Phénomène Humain", 1940, Oe. t. I, p. 265-269.

main ne représente rien moins qu'une transformation générale de la Terre, par établissement, à la surface de celle-ci,d'une enveloppe nouvelle, l'enveloppe pensante - plus vibrante et plus conductrice, en un sens, que tout métal; plus mobile que tout fluide; plus expansive que toute vapeur; plus assimilatrice et plus sensible que toute matière organisée"[1]. Il n'est que de jeter un regard attentif sur le monde humain, pour remarquer au travers des relations sociales les principales lois qui régissent la Vie dans les zones infra-humaines. Une même disposition bulbaire dans l'apparition, l'expansion et le recouvrement rythmé, des races, des civilisations et des peuples. Une même diversité de types dans le foisonnement des branches humaines : races stagnantes, peuples vigoureux, longues périodes d'immobilité, puis brusque suprématie inventive de civilisations où germent des idées nouvelles, épuisement de certains groupes ethniques, durcissement des enveloppes sociales, "éclosion, migrations, conflits, remplacements (les uns par les autres) de cent peuples divers : toute cette effervescence polymorphe et bigarrée, qu'est-elle en dernière analyse, au fond d'elle-même, sinon le jeu, toujours le même jeu, le jeu sans fin de la ramification des formes vivantes, se continuant en milieu civilisé ?"[2]. Ramené à son mécanisme biologique, le processus générateur de l'organisation civilisée n'est pas autre chose, en fin de compte, que la spéciation zoologique étendue à l'Homme. On y retrouve la <u>loi de naissance</u> pour chaque groupement ou industrie nouveaux qui se forment par agrandissement d'un noyau restreint d'où se différencient soudain des potentialités diffuses, la <u>loi des relais</u> pour les institutions qui ne progressent que par sautes brusques, remplacement ou supplantation; l'adaptation et les mutations, l'hérédité, les parallélismes, les corrélations se

----

1) "<u>Le Phénomène Humain</u>", 1930, Oe. t. III, p. 231.

2) "<u>Le Groupe zoologique humain</u>", 1949, Oe. t. VIII, p. 128.

retrouvent dans la pression des peuples sur les surfaces inoccupées, dans la pression des esprits sur les limites du savoir, dans la constitution progressive d'une mémoire collective, dans l'inertie ou la conductibilité des foules, dans l'équilibre et la tension entre nations. "Tous ces faits nous suggèrent que les grands nombres, avec leur possibilité d'expression mathématique et leur tyrannie, mais aussi avec leurs prodigieuses ressources en énergies accumulées et en tâtonnements féconds, régissent, à un certain niveau, les mouvements généraux de la Société humaine, - et en font, par suite, un objet ressortissant, non plus seulement à la Biologie, mais à la Physique elle-même."[1]

Il s'agit cependant de faire subir aux lois organo-physiques établies pour le monde matériel et vitalisé, une notable transposition lorsqu'on croit les déceler en milieu hominisé, car un pouvoir spécifique et absolument nouveau en est à ce niveau le moteur profond : la réflexion. Teilhard a insisté à bien des reprises sur le contenu précis qu'il entend donner au terme réflexion : "pouvoir acquis par une conscience de se replier sur soi, et de prendre possession d'elle-même comme d'un objet doué de sa consistance et de sa valeur particulières : non plus seulement connaître, - mais se connaître; non plus seulement savoir, mais savoir que l'on sait"[2]; le phénomène pensée "consiste, pour une conscience, à se centrer assez parfaitement sur soi pour pouvoir se saisir (elle et l'Univers, en même temps) dans le cadre explicite d'un présent, d'un passé et d'un avenir, - c'est-à-dire dans les dimensions d'un Espace-Temps"[3] ; l'Homme n'est pas avant tout un animal raisonnable comme le

----

1) "Le Phénomène Humain", 1928, Oe. t. IX, p. 121.

2) "Le Phénomène Humain", 1940, Oe. t. I, p. 181.

3) "Agitation ou genèse ?", 1947, Oe. t. V, p. 281.

voulait Aristote, mais un animal réfléchi [1], ce qui est tout différent, car cette propriété nouvelle nous oblige à le classer non pas seulement comme une nouvelle espèce, mais comme l'apparition d'une nouvelle espèce de vie, donnant à la tige humaine la valeur de flèche de l'évolution. L'hominisation est un passage de l'irréfléchi au réfléchi et non pas, comme le voulait Bergson, de l'instinct au réfléchi "car la Réflexion (essence de l'hominisation) n'engendre pas seulement la raison raisonnante, par une sorte de dichotomie appauvrissante. Mais elle refond et transforme le psychisme animal tout entier"[2]. Avec elle apparaissent en effet de nouveaux pouvoirs de vision et d'action : prévision de l'avenir,construction de systèmes pensés, pouvoir d'inventions calculées, prise en charge de l'évolution. Pour la première fois de sa longue histoire, la Vie progresse chez l'Homme par ortho-élection, c'est-à-dire par évolution dirigée ou self-évolution et non plus seulement par ortho-sélection, c'est-à-dire par évolution plus ou moins subie[3]. D'un seul coup et définitivement, l'Humanité "a acquis les trois propriétés fondamentales qui caractérisent les éléments de la Noosphère : elle s'est vue elle-même par réflexion; elle s'est trouvée capa-

----

1) Cf. "Les Singularités de l'espèce humaine", 1954, Oe. t. II, p. 313.

2) "La Réflexion de l'Energie", 1952, Oe. t. VII, p. 339 note 2; cf. la mention également de Bergson sur le même problème in "Agitation ou genèse ?", 1947, Oe. t. V, p. 280-282.

3) "Un problème majeur pour l'anthropologie humaine", 1951, Oe.,t.VII,p.330. Dans une importante lettre du 15 avril 1951 au Dr Fejos, Teilhard insiste, en face de l'insistance de l'école paléontologique américaine (Simpson, Romer,Jepson) à ne considérer dans l'évolution des vivants que les facteurs néo-darwiniens d'ortho-sélection, sur le fait que les phyla que nous connaissons s'imbriquent les uns dans les autres et peuvent donc être considérés comme un tout,au sein duquel l'orthogénèse humaine doit aussi avoir sa place (dont les Américains ne tiennent pas compte).Or cette dernière manifeste un caractère ortho-sélectif incontestable (par invention et réflexion).Nous montrerons plus loin comment Teilhard peut étendre à l'évolution entière un jeu de préférence interne de type néo-lamarckien, en utilisant la notion de complexité.

ble de collaborer à ses propres progrès ultérieurs par invention; enfin elle est devenue apte à vaincre, par relations et sympathie spirituelles, l'effet dissolvant qui accompagne toute individualisation. Elle est apparue comme l'élément possible d'une sorte d'organisme supérieur qui se formerait, à partir de tous, par conspiration"[1].

Si Teilhard croit pouvoir donner valeur biologique à l'artificiel (outil, machine), s'il se hasarde à proposer une anatomie et une physiologie de la Noosphère, c'est qu'en face du pouvoir de réflexion, l'analyse scientifique de la cérébralisation doit en quelque sorte changer d'objet et s'orienter non plus en direction d'individus super-cérébralisés, mais dans celle de groupements super-socialisés. "Depuis les lointains Préhominiens (Pithécanthrope, Sinanthrope) jusqu'à l'Homo Sapiens, en passant par le groupe complexe des Néanderthaloïdes, un mouvement est définitivement enregistrable, poussant le groupe humain d'états faiblement, à des états hautement cérébralisés et socialisés. Ce qui, à deux ordres de grandeur différents, est au fond la même chose : puisque par socialisation, dans le cas de l'Homme, les individus ne font que grouper et organiser leurs activités réfléchies,et donc leurs cerveaux. Cette identité biologique foncière entre cérébralisation individuelle et socialisation (ou cérébralisation collective), bien vue par Julian Huxley et beaucoup d'autres, est une notion scientifique fondamentale dont le lecteur doit être pénétré, sous peine de ne rien comprendre à la suite de cet essai"[2]. Tout en voulant faire apparaître dans les groupements sociaux l'extension hominisée des mêmes mécanismes qui ont fait progresser la Vie, Teilhard n'a pas le ridicule de tomber dans les identifications simplistes qui feraient de l'Humanité un gros animal vivant. Il connais-

----

1) "L'Hominisation", 1925, Oe. t. III, p. 104.

2) "Super-Humanité, Super-Christ, Super-Charité", 1943, Oe. t. IX, p. 197-198 note 1.

sait parfaitement les critiques faites par Durkheim, Cournot, Lévy-Bruhl ou Tarde concernant toute assimilation de la sociologie à la biologie.[1] Mais le propre de sa démarche phénoménologique étant de situer l'Humain au sein de l'unité structurelle cosmique (afin qu'il ne reste pas un épiphénomène), il a fortement insisté sur la continuité du processus évolutif de fond, tout en marquant les différences essentielles séparant, à chaque niveau, ses diverses modalités. Teilhard multiplie d'ailleurs les précautions : "Dans cette tentative pour édifier une "anatomie" de la Société, il faut, c'est trop clair, n'avancer que lentement et critiquement. Appliqué sans discernement et sans connaissances biologiques profondes, le procédé risque de dégénérer en subtilités puériles et stériles.En revanche, utilisées progressivement, à partir de certains domaines majeurs, la méthode se révèle illuminatrice et féconde"[2]. Regardons bien :

a) Une hérédité d'exemple et d'éducation, puisant dans la large mémoire collective de l'Humanité, devient prépondérante sur l'hérédité chromosomique. Un acquis psychique humain ne cesse pas de se constituer, au sein duquel nous naissons, nous vivons et nous croissons, sorte de passé collectif collectivement organisé, et transmis par le milieu ambiant. L'exacte reprise, au niveau humain, de l'additivité biologique[3].

b) Un appareil mécanique toujours plus complexe (machines passives, machines actives, machines automatiques) a remplacé la mécanisation anatomique du corps, si visible chez les vivants (pattes coureuses, pattes pinces, pattes fouisseuses, becs, défenses, etc). Mais chaque machine à son tour en

----

1) Nommément cités in "La Centrologie", 1944, Oe. t. VII, p. 121 note 1, et in "La Formation de la Noosphère", 1947, Oe. t. V, p. 201.

2) "La Formation de la Noosphère", 1947, Oe. t. V, p. 208.

3) Voir "Hérédité sociale et progrès", 1938, Oe. t. V, p. 41-53; "La Formation de la Noosphère", 1947, Oe. t. V, p. 208-210.

engendre une autre, en fonction de toutes celles déjà connues et l'on peut dire que "les phyla mécaniques se reploient à leur tour chez l'Homme, accélérant et multipliant ainsi leur progrès, jusqu'à former un seul complexe géant, circumplanétaire"[1].

c) Un organe cérébroïde de la Noosphère voit peu à peu le jour à travers le dédale des réseaux téléphoniques et télévisuels, la rapidité d'exécution des ordinateurs électroniques et les informations dont chacun bénéficie au sein de l'organisation collective, mais qu'il serait incapable d'obtenir seul. Aucune idée n'est dominée ou détenue par un seul homme à la fois, car le propre de la réflexion est précisément de planétiser.[2]

Ne prenons pas ces analogies pour des effets littéraires. Elles sont réelles, et dues pour une bonne part à la rencontre de deux facteurs également structurels : d'une part la surface limitée et somme toute fermée de la terre, et d'autre part la multiplication incessante, sur cette étendue close, d'unités humaines douées d'un rayon d'action sans cesse croissant. Cette espèce de prise en masse de l'humanité est la frange apparente du phénomène profond de la convergence que Teilhard définit ainsi : "Par émersion dans le réflexif, les centres de conscience, en s'autonomisant, tendent à échapper à leur phylum respectif, qui par suite se granule linéairement en individus. Mais en revanche ils tombent, tangentiellement, dans un champ d'attraction qui les précipite les uns vers les autres, de fibre à fibre, et de phylum à phylum : avec ce résultat que le système entier des rayons zoologiques qui, normalement, eût donné au noeud un verticille de feuilles divergentes, tend maintenant à se recourber sur soi. Au fléchissement de l'individu sur soi corres-

----

1) "La formation de la Noosphère", 1947, Oe. t. V, p.212-213.

2) "La Formation de la Noosphère", 1947, Oe. t.V, p. 213-216.

pond par suite un infléchissement, puis un pelotonnement des feuillets vivants sur eux-mêmes, bientôt suivi d'un étalement du complexe vivant ainsi constitué sur la surface totale du globe. Point critique de réflexion pour l'élément, devenant point critique d'"inflexion" pour les phyla, devenant à son tour point de "circumflexion" (si j'ose dire) pour le faisceau entier des phyla reployés"[1]. La réflexion introduit donc, en vertu de l'arrangement planné qu'elle suscite, une nette domination des forces convergentes (spécifiques de l'hominisation) sur les forces divergentes de spéciation (constitutives de tout phylum, y compris du phylum humain). L'humanité se présente ainsi à nous comme un faisceau d'espèces potentielles continuellement forcées par compression planétaire et compénétration psychique de s'enrouler les unes sur les autres. Il est donc possible de définir zoologiquement le groupe humain comme le produit d'une ramification constamment surmontée par l'effet convergent de la courbure du spatial et du réfléchi (ce dernier pouvant être dit "courbe" en ce sens qu'il est une continuelle reprise de son propre déploiement dans l'activité humaine). Il est très important d'insister sur le contenu scientifique de cette notion de convergence (ou inflorescence), car il a fallu près de vingt-cinq ans à Teilhard (de 1916 à 1940) pour la maîtriser pleinement. Le 9 juillet 1932, il écrivait encore au chanoine Gaudefroy : "Le point fondamental, dans les questions que vous me posez, est probablement celui de la "nature convergente" de l'Univers (ou du Temps). Evidemment, cette propriété, dont la reconnaissance tient largement d'une "Weltanschauung" ou d'une foi, n'est pas facile à établir par des méthodes directement scientifiques. Il me semble tout de même qu'elle s'impose à titre de propriété sans laquelle l'Univers cesserait d'être un milieu possible pour l'Action (réfléchie, humaine)." Cet argument de convenance biologique montre que Teilhard pense encore

----

1) "La Formation de la Noosphère", 1947, Oe. t.V, p. 205.

la convergence en fonction du point Oméga. Or dans son élaboration ultérieure, il qualifie de plus en plus la convergence comme un effet irréversible de la réflexion, expliquant scientifiquement le phénomène de la totalisation humaine. La meilleure définition qu'il en donne se résume ainsi dans sa sobriété : "C'est parce que l'Homme s'est jadis individuellement réfléchi qu'il ne peut plus s'empêcher aujourd'hui de converger technico-socialement sur soi. Et c'est aussi parce qu'il converge, irrésistiblement et collectivement, sur soi qu'il est forcé de se réfléchir toujours plus profondément sur soi-même et sur tous les autres en même temps. En d'autres termes, une Humanité qui converge est identiquement une Humanité qui s'ultra-réfléchit. Et, réciproquement, une Humanité qui s'ultra-réfléchit est identiquement une Humanité qui converge"[1]. Mais nous effleurons déjà le domaine de l'interprétation synthétisante, dans lequel il nous faut maintenant pénétrer.

---

1) "La réflexion de l'énergie", 1952, Oe. t. VII, p. 341. Dans "Le Coeur de la Matière", 1950 (inédit), Teilhard note clairement ce passage de sa pensée, d'un stade encore spéculatif à un stade vraiment scientifique : "Jusqu'en 1935, dans le Credo raccourci placé en exergue de "Comment je crois" (et bien que l'Essai lui-même s'appuie explicitement, dans son argumentation, sur le Phénomène Humain), le mot Homme ne figure pas. Aujourd'hui, je dirai : "...Je crois que l'Evolution va vers l'Esprit. Je crois que l'Esprit, dans l'Homme, s'achève en Personnel." Juste un trait de plus, - mais qui suffit à nous faire sortir sans équivoque du métaphysique, pour nous installer dans l'historique, le biologique, - le planétaire." (p. 11, note 2. C'est nous qui soulignons cette dernière phrase.)

Chapitre IV

CONSTITUTION DE LA PHENOMENOLOGIE : FORMALISATION A L'AIDE DU TROISIEME INFINI

===============

1. Le Phénomène Humain comme centre de cohérence

"Par le simple fait de sa présence dans la Nature, l'Homme impose au Cosmos, d'abord une certaine étoffe, et ensuite une certaine structure; et le résultat de cette double condition est de le constituer, lui, Homme, dans le champ de notre expérience, la portion la plus significative et la plus précieuse de l'Univers"[1]. Ce texte nous introduit à une seconde définition du terme "phénomène". Non plus seulement "ce qui apparaît", mais ce qui, situé sur un certain axe d'apparition, devient, par manifestation d'une propriété nouvelle (la réflexion), point de départ d'une unification intellectuelle capable de maîtriser rationnellement les lois profondes de la genèse cosmique qui a tissé les conditions de son avènement. Après le regard scientifique jeté sur le phénomène humain, le choix, imposé par le réel, de ce même phénomène comme caractéristique structurelle d'un ensemble qui doit recéler une cohérence interne analysable.

Teilhard a souvent cité l'exemple de la découverte, à partir de l'anomalie de la radioactivité du radium, d'une propriété fondamentale des choses, pour exprimer le sens de sa démarche phénoménologique et justifier l'existence d'un "dedans des choses" et la représentation qu'il donne de l'énergie, décomposée en énergies radiale et tangentielle. Découvrir

----

1) "L'Energie humaine", 1937, Oe. t. VI, p. 150.

l'universel sous l'exceptionnel ! Teilhard n'a fait qu'exploiter le principe méthodologique qui veut qu'en régime d'évolution, tout élément est co-extensif à la totalité de l'espace-temps et manifeste les propriétés de sa genèse. Mais ce que l'on n'a peut-être pas assez relevé, c'est le long tâtonnement qui a été nécessaire à Teilhard pour donner à son principe méthodologique l'armature universalisante d'une géométrisation, ultérieurement mathématisable, c'est-à-dire mesurable. En 1940, il écrit encore : "Evidemment, l'activité du Radium n'a pas été, elle ne pouvait pas être négligée, parce que, étant mesurable, elle forçait son chemin dans le tissu extérieur de la matière, - tandis que la conscience, elle, pour être intégrée dans un système du Monde, oblige à envisager l'existence d'une face ou dimension nouvelle dans l'Etoffe de l'Univers"[1]. Nous sommes encore à cette époque en face d'un postulat ou, si l'on préfère, d'un argument de convenance. Mais Teilhard n'en restera pas là et très vite il découvrira le support géométrique dont il avait besoin pour passer de l'induit au formel en partie mesurable : sur la courbe des complexités, le réfléchi apparaît comme la propriété spécifique d'un extrême de l'infini de complexité. Voilà le trait de lumière qui est venu dissiper ce qu'avait encore d'un peu obscur le renversement de méthode teilhardien, consistant à comprendre la matière à partir de l'esprit. Le phénomène humain devenait, sinon tout à fait mesurable, du moins "géométrisable", c'est-à-dire susceptible d'être situé au sein d'une loi de récurrence exprimée formellement par des symboles géométriques correspondant et renvoyant à des phénomènes observés, mais que nos appareils de mesure ne sont pas toujours parvenus à quantifier. La seconde définition du terme "phénomène" comme centre de cohérence trouve ainsi un premier point d'équilibre dans une formalisation intégrante, qui

----

1) "Le Phénomène humain", 1940, Oe. t. I, p. 52 (c'est nous qui soulignons).

servira elle-même de palier pour les déductions biologico-axiologiques concernant la personne et l'action.

Teilhard différencie parfaitement les expressions mathématiques ou géométriques reliant les mesures ou les observations effectuées sur les phénomènes, et les entités physiques progressivement cernées par le réseau des lois et des calculs, qui représentent une sorte d'invariant auquel il faut toujours recourir par l'expérience. Mais les représentations mathématiques ou géométriques, toutes relatives et hypothétiques qu'elles soient, n'en renvoient pas moins à des faits parfaitement réels, que les progrès ultérieurs de la science se chargeront d'analyser toujours plus finement. C'est avec des lois astronomiques encore très inadéquates que Le Verrier a localisé Neptune, découvert plus tard par le télescope ! Or peu à peu un certain nombre de faits deviennent "objectifs", en ce sens qu'on ne peut plus ne pas en tenir compte dans les conquêtes scientifiques ultérieures[1].

Aux yeux de Teilhard, il ne fait aucun doute que l'apparition, en l'Homme, du réflexif, au terme d'une progression constante des formes vivantes vers la cérébralisation, appartient au domaine des acquisitions définitives de la science. Mais il y a plus : chaque phénomène, par la localisation de son émergence, conditionne un certain espace seul capable de donner naissance à sa manifestation. Dans le cas de l'Humain la spatialisation requise est celle de l'évolution physico-biologique tout entière, qui devient ainsi en même temps milieu de réalisation et condition imposée à toute triangulation formelle.

Une comparaison de Teilhard va nous aider à saisir ce point capital : "Une géométrie est faite de points, de lignes, de figures. Mais elle dépend aussi, au plus intime d'elle-même, du type d'espace (nombre de dimensions, courbure) dans lequel le géomètre opère. Suivant la nature de

----

1) "L'Histoire naturelle du Monde", 1925, Oe. t. III, p.154-157.

cet espace, les propriétés changent ou se généralisent, certaines transformations et certains mouvements deviennent possibles. Un espace, de soi, est quelque chose qui déborde toute formule. Et cependant c'est en fonction de cet inexprimable que se traduit et se développe tout un monde exprimable. Eh bien ! ce qui est vrai et apparaît clairement dans le domaine abstrait de la géométrie se retrouve et doit être considéré avec un soin égal quand il s'agit de cette systématisation générale des phénomènes qu'on appelle philosophie. Philosopher c'est organiser les lignes de réalité autour de nous. Ce qui apparaît donc d'abord, dans une philosophie, c'est un ensemble cohérent de relations harmonisées. Mais cet ensemble particulier, si nous y prenons garde, ne s'établit jamais que pour un Univers conçu intuitivement comme doué de certaines propriétés déterminées, celles-ci ne constituant pas un objet spécial mais une condition générale de connaissance."[1]

Il faudrait donc que les conditions d'apparition du phénomène humain viennent à changer pour invalider la phénoménologie teilhardienne ! Mais qui plus est, si nous voulons véritablement rendre compte de notre expérience étendue à l'homme, nous ne pouvons pas faire autrement que d'ajuster, dans le volume temporo-spatial de l'évolution, la position de chaque élément, lié dans sa genèse au résultat structurel final de l'émergence du réflexif. Or précisément, ajuster la position d'un élément, c'est obligatoirement le référer à des concepts qui doivent être signifiants par rapport à l'ensemble de l'espace-temps considéré. Mais aucun concept ne peut remplir une telle fonction, s'il n'est pas vidé du contenu particulier qu'il peut prendre dans des cas précis et utilisé dans un sens formel se référant à un schème géométrique correspondant, à chaque niveau envisagé, à un ordre

----

1) "La grande option" 1939, Oe. t. V, p. 78-9.

de grandeur précis et mesurable, traduisible en notions adéquates. C'est ainsi qu'il faut comprendre, à notre avis, les termes de "conscience" ou d'énergies radiale et tangentielle, utilisés par Teilhard. Nous y reviendrons.

Insistons pour l'instant sur le fait que si Teilhard n'a jamais usé du terme de "formalisation", et si nous nous permettons de caractériser ainsi sa démarche, c'est parce que cette appellation nous paraît correspondre à une tendance très profonde de son esprit, tournure de pensée qui se manifeste jusque dans les nombreux schémas qui parsèment ses opuscules. Un passage du "Coeur de la Matière" est à cet égard très significatif. L'auteur y raconte que dans une certaine mesure, lorsqu'il enseignait la physique au Caire entre 1906 et 1908, il n'était encore, dans cette branche, qu'un amateur. Et il ajoute cette phrase dont nous nous permettons de souligner certains termes : "Et pourtant, comment exprimer à quel point, dans ce monde précisément des électrons, des noyaux, des ondes, je me sens "chez moi", plénifié et à l'aise... Le Consistant, le Total, l'Unique, l'Essentiel de mes rêves d'enfant, n'est-ce pas dans les vastes réalités cosmiques (Masse, Perméabilité, Radiance, Courbures, etc...) où l'Etoffe des choses se révèle à notre expérience sous une forme à la fois indéfiniment élémentaire et indéfiniment géométrisable, - n'est-ce pas dans cette mystérieuse gravité (dont, à 22 ans, je me promettais candidement que plus tard je me vouerais à forcer le secret) - que j'en ai rencontré les "archétypes" - ceux-là mêmes (nous le verrons) qui, jusque dans le Christique même, me servent aujourd'hui encore pour m'exprimer à moi-même ?"[1]

----

1) "Le Coeur de la Matière", 1950, Inédit, p. 6-7. Ce témoignage d'une lettre du 14 juillet 1934 au chanoine Gaudefroy montre combien est profonde, presque mystique, cette tendance teilhardienne au géométrique : "Je me reconnais incapable de vous donner une réponse satisfaisante au sujet de la signification "des harmonies" de la ma-

Ce témoignage est précieux, car il indique pour le moins que c'est à l'aide d'"archétypes géométriques" que Teilhard réalisa son incoercible besoin d'universaliser et de cohérer certains axes de progressions autour du phénomène humain. Mais qu'on y prenne garde, ce que nous croyons pouvoir nommer "formalisation" dans la constitution **de la** phénoménologie teilhardienne n'est pas une simple représentation statique et calculable du phénomène. Au delà d'une loi de distribution des êtres dans le temps, c'est une loi de récurrence qui se découvre, prodrome d'une recherche dialectique tenant compte à la fois du réel et de son mouvement. Teilhard a assez tempêté contre le statique et le juridique pour qu'on ne fasse pas de lui un géomètre de la conceptualité ! Mais les larges extraits de son journal que nous avons pu consulter, grâce à l'amabilité de M. Claude Cuénot, nous ont convaincu de l'importance des synthèses formelles qui sous-tendent la dialectique teilhardienne. Une image, qui revient plusieurs fois dans les notes de Teilhard, nous a particulièrement frappé : la pensée serait, par rapport à la structure physique du cosmos, ce que l'oeil est par rapport à la couleur, capable d'être impressionnée puis de synthétiser géométriquement. Et le 18 juillet 1945, on trouve cette

----

tière. "La Matière est lestée de géométrie", a admirablement dit Bergson. En fait, c'est tout le problème de la géométrie (et par suite de l'intelligence abstraite) que vous soulevez. Comment se fait-il que les réalités où se complaît cette part (réputée la plus sublime) de notre esprit soient justement celles où se découvre le minimum d'organisation et de vie (cristaux, - lois physiques, lesquelles, dit-on, sont basées sur des effets statistiques et de grands nombres - etc) ?... Je soupçonne, sous cette affaire, un autre aspect de cette curieuse propriété de l'Etre d'avoir des attributs quasi symétriques à ses deux bouts. Rien ne mime davantage Dieu, son immensité, son éternité, sa simplicité, que la Matière. La Matière est, évolutivement, le reflet inférieur de Dieu: c'est l'origine de tant de perversion du panthéisme et de l'amour. L'esthétique géométrique ne serait-elle pas simplement, dès lors, l'équivalent (infiniment appauvri, et dès lors plus facilement "intelligible") des harmonies de l'Unité spirituelle finale ? - Je le pressens vaguement. En ce sens, Dieu est une "beauté géométrique" à un nombre infini de dimensions. - Qu'en pense Le Roy ?"

notation : "L'Univers n'est pas construit sur des formules, il n'est pas géométrique, - mais il est géométrisable. Le Monde est "actualisable", indéfiniment : 1) par nos sens, 2) par notre pensée a) géométriquement (géométrisable) b) métaphysiquement (pensable).Mais toute définition n'est pas bonne." A notre sens il ne fait aucun doute que Teilhard est l'homme des schèmes et que c'est par là qu'il faut entrer dans sa pensée.

2. Le troisième infini et ses corollaires: centro-complexité, loi de compression-compétition-complexité-conscience, enroulement du monde sur lui-même, espace-temps biologique, gravité de complexification, énergies radiale et tangentielle

"Loin d'être un accessoire dans la science, l'Hypothèse est le but, l'âme et la vraie consistance des constructions scientifiques, changeante, fragile, mais progressive comme la Vie. Les bonnes hypothèses se modifient continuellement, mais dans un sens précis, suivant lequel elles se perfectionnent ; et au terme de cette évolution, elles passent au rang d'éléments définitifs, destinés à figurer ultérieurement dans tout édifice représentatif du Monde"[1]. Cette description du rôle de l'hypothèse recouvre exactement l'importance graduelle qu'a prise depuis 1940 dans la pensée de Teilhard l'infini de complexité. J. Huxley avait déjà porté, sur un axe gradué en centimètres, les principaux objets-repères scientifiquement identifiés jusqu'alors. L'Homme y tenait une position médiocre entre les deux abîmes de l'infime et de l'immense[2]. L'intérêt d'une telle répartition était de faire apparaître que "ces deux abîmes s'opposent entre eux non pas seulement quantitativement, comme deux extrêmes du Monde en grandeur et en pe-

----

1) "L'Histoire Naturelle du Monde", 1925, Oe. t. III, p. 156 note 1.
2) Cf. "La place de l'Homme dans l'Univers. Réflexions sur la complexité", 1942, Oe. t. III, p. 308.

titesse, mais qualitativement aussi, en ce sens que les propriétés les plus fondamentales de l'Univers deviennent différentes, dans l'Immense et dans l'Infime, de ce qu'elles nous apparaissent dans la zone Moyenne"[1]. En effet, dans l'immense il n'est plus possible de parler de simultanéité temporelle (car le temps général se disloque en temps particuliers à chaque système) non plus que d'espace plane (car son expression mathématique devient celle d'un espace sphérique), et dans l'infime les corpuscules s'animent de vitesses formidables, dont on ne peut plus déterminer la masse ou la température que statistiquement. "Tout se passe comme si, à chaque bout du Monde, certaines propriétés de la Matière s'exagéraient, et devenaient dominantes qui, à l'autre bout, s'atténuaient jusqu'à ne plus marquer dans notre expérience."[2] Ce point capital (qui justifiait d'autre part le principe d'unité de l'étoffe de l'Univers) est le ressort de toute la réflexion ultérieure de Teilhard. Une évidence saute, en effet, aux yeux, c'est que dans un univers ainsi triangulé, l'esprit humain occupe une place insignifiante. Le soupçon germe alors qu'il pourrait bien être la propriété spécifique d'un troisième infini, le long duquel une même unité de mesure permet de déceler des effets propres aux extrêmes. Et c'est ainsi que Teilhard en est venu à proposer une classification des corpuscules organisés en fonction de leur complexité, qu'il savait pouvoir être évaluée parmi les formes vivantes grâce au paramètre de cérébralisation.

La notion de complexité demande à être rigoureusement définie. Il ne s'agit pas d'une simple agrégation rassemblant un nombre quelconque d'éléments non arrangés entre eux (tas de sable, par exemple), ni d'une simple répétition géométrique d'unités variées (comme dans la cristallisation),

----

1) Cf. "La Place de l'Homme dans l'Univers. Réflexions sur la complexité, 1942, Oe. t. III, p. 309.

2) Ibidem, p. 311.

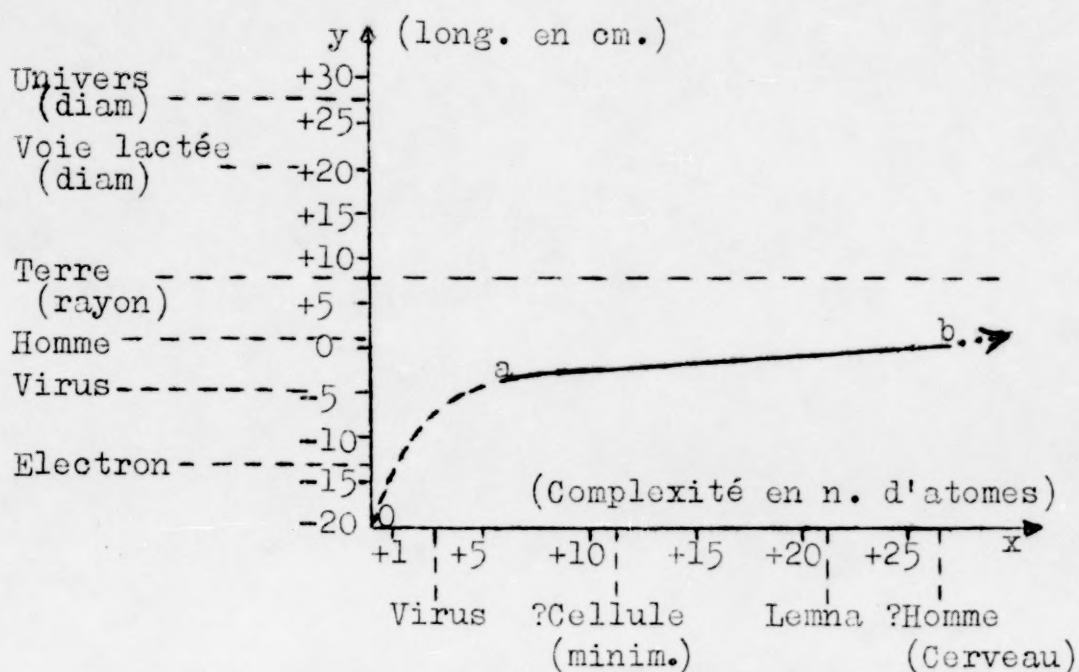
car complexe n'est pas équivalent à compliqué ou à hétérogène désordonné. Il faut donc entendre par complexité "la combinaison - c'est-à-dire cette forme particulière et supérieure de groupement dont le propre est de relier sur soi un certain nombre fixe d'éléments (peu ou beaucoup, peu importe), - avec ou sans l'appoint auxiliaire d'agrégation et de répétition, - en un ensemble clos de rayon déterminé : tels l'atome, la molécule, la cellule, le métazoaire, etc"[1]. Deux facteurs sont donc requis pour traduire la complexité d'un système: le premier exprime le nombre d'éléments, et le second le nombre, la variété et le resserrement des liaisons rattachant ces éléments les uns aux autres. La complexité telle que Teilhard la définit est donc une centro-complexité, c'est-à-dire la mesure applicable à un type de groupement structurellement achevé sur soi, laissant apparaître, à un certain niveau de complication interne, des possibilités d'autonomie. On pourra mesurer approximativement ce coefficient de centro-complexité en nombre d'atomes groupés par corpuscule, à condition de bien entendre que ce nombre d'atomes correspond, à l'intérieur du système envisagé, à un certain gradient de centréité, c'est-à-dire à une auto-immanence se suffisant toujours plus punctiformément à elle-même, mais acquérant par là-même une ouverture d'échange continuellement croissante. La notion de centro-complexité exprime, comme la masse, le volume ou n'importe quelle autre dimension, un caractère spécifique appartenant à chaque espèce de corps, et elle a l'avantage de permettre une distinction et une séparation entre les vraies unités naturelles (l'atome, la molécule, la cellule, l'être vivant, qui sont à la fois composés et centrés) et les pseudo-

----

1) "Le Groupe zoologique humain", 1949, Oe. t. VIII, p. 29. Cf. "La place de l'homme dans l'Univers. Réflexions sur la complexité", 1942, Oe. t. III, p. 312-313 et "Transformation et prolongements en l'homme du mécanisme de l'évolution", 1951, Oe. t. VII, p. 316 note 1.

unités accidentelles (la goutte d'eau, le tas de sable, les astres, qui ne possèdent aucune centréité puisqu'ils demeurent des agrégats rangés par ordre de densité).[1]

Si maintenant, parmi les unités naturelles ainsi isolées, on procède à une classification suivant le nombre d'atomes incorporés et que l'on reporte celle-ci en abscisse par rapport à l'ordonnée de l'échelle des grandeurs dans l'univers, on obtient la courbe suivante :



"Courbe suggérant une distribution naturelle des corpuscules (eu-corpuscules) organisés, en fonction de leurs dimensions linéaires et de leur complexité, celle-ci étant approximativement exprimée en nombre d'atomes incorporés. La courbe, partant de l'Infime très simple (éléments nucléaires), monte rapidement jusqu'aux premiers corpuscules vivants (virus). Au delà, elle s'élève plus lentement, la taille variant peu avec l'arrangement. La courbe est tracée asymptotiquement au rayon de la terre, pour exprimer que la plus vaste et la plus haute complexité édifiée, à notre connaissance, dans l'Univers, est celle de l'Humanité planétairement organisée en noosphère.

Sur l'axe Oy j'ai indiqué (d'après J.Huxley) la longueur (ou diamètre) des principaux objets-repères identifiés jusqu'à ce jour par la science dans la nature, depuis les plus petits jusqu'aux plus grands. Suivant quelques physiciens, la longueur 10^{-13} aurait des chances de représenter un quantum (minimum) absolu de longueur dans l'Univers, et dans ce cas devrait être prise (au lieu de 10^{-20}) comme origine des axes.

a, point critique de Vitalisation; b, point critique de réflexion (Hominisation)."[2]

---

1) Cf. "Vie et Planètes", 1946, Oe. t. V, p.138.
2) "Les Singularités de l'espèce humaine", 1954, Oe. t. II, p. 301.

Cette courbe est doublement significative. D'une part elle se prolonge directement des atomes à l'Homme en passant par deux points critiques (vitalisation et réflexion) où des propriétés nouvelles se manifestent, d'autre part dans le tableau ainsi construit les éléments se succèdent par ordre historique de naissance, donc de genèse effective. Cela démontre à l'évidence que notre Univers est construit sur trois infinis (immense, infime et complexe), l'échelle dimensionnelle adoptée laissant clairement voir des propriétés spécifiques aux trois extrêmes. Tout suggère, et depuis dix ans les progrès de la science ne font que le confirmer que "la Vie n'est pas autre chose, pour l'expérience scientifique, qu'un effet spécifique (que l'effet spécifique) de la Matière complexifiée : propriété co-extensive en soi à l'Etoffe cosmique tout entière, mais saisissable seulement pour notre regard là où (à travers un certain nombre de seuils que nous préciserons) la complexité dépasse une certaine valeur critique au-dessous de laquelle nous ne voyons rien"[1], la réflexion n'étant rien d'autre que la Vie portée, en un phylum d'individus ayant atteint une complexité extrême, à un degré d'hypercentration tel, qu'elle en devient possibilité de prévision et d'invention. Si tel est le cas, la centro-complexité d'un être vivant se répercute en une double direction : spatialement en rapport avec le nombre d'unités centro-complexifiées qu'il englobe et temporellement en fonction du nombre d'essais génétiques que, par ses ancêtres, il totalise. Ce qui laisse clairement pressentir qu'une loi de récurrence mesurée par l'accroissement de la complexité doit être décelable, en attendant que les progrès de la génétique nous en codifie le processus exact.

Nous n'allons pas retracer une fois de plus l'itinéraire de la "loi de complexité-conscience". Le professeur

----

1) "Le Groupe zoologique humain", 1949, Oe. t. VIII, p. 34-35.

Crusafont Pairo en a récemment fait un exposé critique remarquable qui intègre toutes les découvertes récentes de la biologie moléculaire ainsi que les dernières acquisitions de la paléontologie[1], et l'on peut se reporter à des ouvrages récents de savants chevronnés[2]. Ce qui doit par contre attirer notre attention, c'est l'extraordinaire pouvoir intégrant dont fait preuve la loi de récurrence teilhardienne en face des derniers progrès scientifiques. La raison en est qu'elle se situe, comme nous l'avons déjà dit, à un niveau formel, ce que l'analyse critique des concepts qu'elle met en oeuvre va nous confirmer.

Tout d'abord, qu'exprime-t-elle, cette loi ? Simplement ceci : "étant donné un très grand nombre d'éléments pris en état, à la fois, d'agitation et de compression (ou, ce qui revient au même, d'agitation et de multiplication), un pareil système nous apprend l'expérience, tend intrinsèquement et automatiquement à s'arranger sur soi additivement de plus en plus : pourvu que certains types d'arrangements, pour une raison quelconque, puissent être considérés comme privilégiés. Car une fois une telle espèce de groupement réalisée par hasard en un point une première fois (par effet tâtonnant de grands nombres et d'agitation), cet 'atome initial d'arrangement' (par effet sélectif) de compression, c'est-à-dire de compétition) tend, en profitant de nouvelles chances,

----

1) Miguel CRUSAFONT PAIRO, "La ley recurrente complejidad-consciencia, al dia", Memorias de la Real Academia de Ciencias y Artes de Barcelona, Vol. XXXV, No 4, Avril 1964, p. 135-136 (mémoire d'entrée à l'Académie).

2) Voir entre autres : Theodosius DOBZHANSKY, "Evolution et transcendance", Main Currents in Modern Thought, sept.-oct. 1965, Vol. XXII, No 1; Edward ARNOLD, "Molecule to Man", Londres 1963; OPARINE, "Origine de la vie sur la terre", Ed. Masson, Paris 1965 ; et tout récemment Joël de ROSNAY, "Les origines de la vie, de l'atome à la cellule", Seuil 1966.

à grossir et à s'accentuer dans le sens favorable; - et ceci indéfiniment..."[1].

Le système envisagé peut l'être au niveau de la matière, de la biosphère ou de la noosphère. Toujours et invariablement, l'expérience prouve que ce qui réussit vitalement correspond à la découverte d'une combinaison d'éléments mieux centro-complexifiés, c'est-à-dire sous-tendus d'une spontanéité autonomisante plus grande permettant un meilleur impact sur le milieu environnant, un plus grand rayon d'action dans les tâtonnements et une espèce de self-détermination par adaptabilité[2]. Teilhard a regroupé ces différents facteurs sous le terme de "conscience", manifestation de ce qu'il nomme le "dedans des choses". Compte tenu de ce que l'arrangement (ressort profond de tout le processus) ne peut avoir lieu que dans un milieu où les éléments sont en compétition parce qu'étroitement rapprochés les uns des autres, la loi peut s'énoncer "loi de compression/compétition/complexité/conscience"[3]. Le terme "conscience" fait ici difficulté. Nous aimerions suggérer une nouvelle manière de la comprendre, permettant ensuite de saisir ce que Teilhard veut dire par "enroulement cosmique".

A notre sens la loi de complexité-conscience ne doit pas être entendue comme une loi synthétique obtenue par uni-

----

1) "Transformation et prolongements en l'Homme du mécanisme de l'Evolution", 1951, Oe. t. VII, p. 315.

2) Cf. "Universalisation et union", 1942, Oe. t. VII, p. 93 : relation définie de concomitance entre spontanéité consciente et complexité organisée ; "L'analyse de la Vie", 1945, Oe. t. VII, p. 140. Le corpuscule envisagé comme ayant 1) un "dedans" ou immanence rudimentaire, 2) un rayon ou angle de self-détermination, 3) une inclination fondamentale à s'associer avec d'autres corpuscules pour accroître le degré d'immanence et les possibilités de choix, et que Teilhard nomme polarisation psychique.

3) "La structure phylétique du groupe humain", 1951, Oe. t. II, p. 219.

fication des sciences à partir de l'une d'elles (la biologie), mais comme une formalisation des niveaux d'immanence des êtres, obtenue à partir de l'infini de complexité érigé, dans la manifestation propre à son extrême (la réflexion en l'Homme), en norme de l'effet spécifique de la complexification. Pour avoir trop insisté sur l'expression "biologie généralisée", souvent employée par Teilhard [1], on n'a pas prêté assez d'attention au fait que dans la pensée teilhardienne la biologie est assimilée à une "physique des grands complexes", c'est-à-dire à une "physique du troisième infini"[2]. Ce changement de variable permet d'intégrer en une loi formelle de récurrence l'aspect privilégié des arrangements qui réussissent et de dépasser ainsi l'opposition classique entre lamarckisme et darwinisme[3], entre matière et esprit [4]. Le terme "conscience" n'est donc pas utilisé au sens anthropomorphique d'intuition plus ou moins claire qu'a l'esprit (ou son analogue au stade animal) de ses états et de ses actes, mais il est vidé de tout con-

----

1) Voir par exemple "La Centrologie", 1944, Oe. t. VII, p. 122, note.
2) Ibidem, p. 107, note 1; "Le Groupe zoologique humain", 1949, Oe., t. VIII, p. 35: "De ce point de vue - suivant lequel la Biologie ne serait pas autre chose que la Physique du très grand complexe...", p. 46: "Toujours l'idée de l'exceptionnel ou de l'anormal qui reparaît quand il s'agirait de bâtir une Physique de l'Organisé." Il est vrai que Teilhard utilise aussi l'expression d'une "Biologie spéciale des 'infiniment complexes' in "L'essence du Phénomène Humain", 1948, Oe. t. I, p. 337 note 1.
3) Cf. "Transformation et prolongation en l'homme du mécanisme de l'Evolution", 1951, Oe. t. VII, p. 316-317 et surtout "Le Phénomène humain", 1940, Oe. t. I, p.163, note 1.
4) "...du point de vue phénoménal où systématiquement je me confine, Matière et Esprit ne se présentent pas comme des 'choses', des 'natures', mais comme de simples variables conjuguées, dont il s'agit de déterminer, non l'essence secrète, mais la courbe en fonction de l'Espace et du Temps. (...) ... la transposition ci-dessus indiquée de la notion de conscience étant admise, rien ne nous empêche plus (...) de prolonger vers le bas, dans la direction des faibles complexités, sous forme invisible, le spectre du "dedans des choses" : ce qui veut dire que le 'psychique' se découvre comme sous-tendant, à des degrés de concentration divers, la totalité du Phénomène". "L'essence du Phénomène humain", 1948, Oe. t. I, p. 343.

tenu précis et employé dans un sens formel et récurrent qui veut signifier qu'à chaque progrès de centro-complexification correspond une augmentation de l'auto-détermination (donc de l'auto-immanence) du système considéré [1]. Effet de la complexité, ce que Teilhard entend par "conscience" correspondra, pour le physicien aux effets d'ensemble soumis à des lois statistiques, pour le biologiste aux choix préférentiels par tâtonnements, pour le zoologiste et le paléontologue au psychisme coordinateur, enfin pour l'anthropologiste à la réflexion plannée et inventive[2]. Chaque science, au gré de ses progrès et à l'aide de ses propres méthodes d'analyse, pourra donner son contenu spécifique à l'analogue récurrent désigné par le terme de conscience, dont le seul fondement

----

1) Sur l'impossibilité qu'il y a à vouloir concevoir le monde intérieur et les facultés associatives des animaux, cf. "Agitation ou genèse ?", 1947, Oe. t. V, p. 280 note 1. On sait que Teilhard différenciait un faux anthropocentrisme de position d'un véritable anthropocentrisme de mouvement. Le 29 avril 1934, il écrivait déjà au Père de Lubac: "Rien n'est plus équivoque que le reproche d'anthropocentrie. Le mauvais anthropocentrisme est celui qui transporte sans correction les propriétés humaines aux animaux en bas, - et au Divin, en haut. Mais il y a un autre anthropocentrisme, juste et inévitable, qui consiste à apprécier, à partir de nous-mêmes, un Univers dont nous faisons partie (non seulement parce que nous y sommes inclus, mais parce que son développement passe à travers nous). Toute la difficulté est de faire "les corrections d'analogie". C'est la vieille vérité scolastique, - mais qui se rajeunit dans la perspective "de la Durée"."

2) Nous donnons pour rappel la définition du terme "conscience" proposée dans "Le Phénomène humain", 1940, Oe. t. I, p. 53, note 1 : "Ici, comme ailleurs dans ce livre, le terme 'conscience' est pris dans son acception la plus générale, pour désigner toute espèce de psychisme, depuis les formes les plus rudimentaires concevables de perception intérieure jusqu'au phénomène humain de connaissance réfléchie" ; à propos des végétaux, cf. p. 167, note 1. Voir aussi "Le Groupe zoologique humain", 1949, Oe. t. VIII, p. 48, note 1, p. 68-9.

noétique reste la loi formelle bâtie sur l'infini de complexité, lui-même mis en évidence par une classification approximativement quantifiée. La loi de récurrence trouve ainsi un répondant qu'elle unifie formellement, dans chacun des résultats nouveaux de la science et établit l'existence d'un processus général de "croissance différentielle" [1] qui, comme toute transformation dépendante d'un faisceau de facteurs en inter-action, progresse par seuils et points critiques de retournement, où la discontinuité d'un remaniement faisant apparaître du tout nouveau, émerge de la continuité d'une même évolution de fond. Rien d'étonnant dès lors que, de forcé ou automatique à son apparition, le processus tende peu à peu à devenir activement préférentiel chez les êtres de plus en plus cérébralisés jusqu'à déboucher brusquement dans l'inventif calculé de la technique et le réfléchi communautaire de la civilisation.

Le phénomène humain, après avoir été l'objet d'une investigation scientifique, devient donc centre de cohérence d'un univers triangulé à l'aide de trois infinis, et lieu d'émergence d'un processus récurrent, articulé sur la mesure que nous en donne la loi formelle de complexité-conscience. Teilhard va être maintenant en mesure de faire de l'Humain, grâce à une symbolisation géométrique dont il faut prendre garde de toujours clairement saisir l'enracinement expérimental, le pivot d'une cosmologie bâtie à partir de l'axe de complexification.

Peu après la fin de la deuxième guerre mondiale, une nouvelle image fait son apparition dans le ciel de la pensée teilhardienne, concomitante à l'introduction graduelle d'un nouveau concept, celui d'enroulement cosmique. En janvier 1947 Teilhard écrit en effet : "Tout être peut se symboliser géométriquement sous la forme d'une ellipse dont un foyer serait

----

1) "Transformation et prolongements en l'Homme du mécanisme de l'Evolution", 1951, Oe. t. VII, p. 314.

la complexité et l'autre la conscience. Sans nous inquiéter de la relation métaphysique entre ces deux foyers, je dis: tout se passe comme si l'être se propageait entre ces deux foyers; ce qui exprime l'expérience la plus générale de l'évolution, c'est l'apparition de la conscience en fonction de la complexité."[1] Désormais cette représentation symbolique va revêtir une importance grandissante. Mise presque en exergue de la première partie de "Comment je vois"[2], elle est proposée comme résumé du "Groupe zoologique humain"[3] et fait même l'objet d'un schéma exprimant le rapport existant entre biologique et social au niveau du réfléchi, dans "les Singularités de l'Espèce humaine"[4]. Or si l'on replace cette bifocalité structurelle de tout élément au sein d'un mouvement et d'une durée, la représentation géométrique que nous obtenons n'est plus une ellipse statique, mais une spirale dynamique retraçant symboliquement l'ascension graduelle de la courbe des complexités. Que l'on essaie, par exemple, de lire le texte suivant en le replaçant dans le dynamisme ascensionnel qu'il doit représenter :

"D'une manière générale, on peut dire que tout élément particulaire cosmique se comporte symboliquement pour notre expérience comme une ellipse construite sur deux foyers d'intensité inégale et variable : l'un F_1 d'arrangement matériel, l'autre F_2 de psychisme; F_2 (conscience) apparaissant et croissant d'abord en fonction de F_1 (complexité) mais manifestant bientôt une tendance continue à réagir constructivement sur F_1 pour le sur-compliquer, et à s'individualiser lui-même de plus en plus. - Dans la Pré-vie (zone des complexités infimes: atomes et molécules) F_2 n'est pas sensible, c'est-à-dire pratiquement nul. Dans la vie pré-humaine (zone

----

1) "Place de la Technique dans une biologie générale de l'humanité", 1947, Oe. t. VII, p. 163.

2) "Comment je vois", 1948, Inédit, p. 2 note 3.

3) 1949, Oe. t. VIII, p. 173 note 1.

4) 1954, Oe. t. II, p. 334.

des complexités moyennes), F_2 apparaît, mais n'influe encore que faiblement sur la croissance de F_1 qui demeure largement automatique. A partir de l'Homme (zone des complexités immenses), F_2, réfléchi, assume pour une large part la charge de faire progresser F_1 (par jeu d'invention), en attendant peut-être de s'en détacher par complète autonomisation."[1]

Le concept qui, pour exprimer un tel mouvement, vient immédiatement à l'esprit, est celui d'enroulement. Il apparaît en effet pour la première fois explicitement sous la plume de Teilhard (sauf erreur de notre part) en décembre 1947 [2] et va rapidement servir de pierre d'angle à l'expression des vues cosmologiques teilhardiennes. Supporté d'un côté par cette symbolisation géométrique, le concept d'enroulement trouvait d'autre part son enracinement expérimental dans cette notion de centréité, acquise depuis 1941, qui bien

----

1) "Note-Memento sur la structure biologique de l'Humanité", 1948, Oe. t. IX, p. 267-268.

2) in "Agitation ou genèse ?", 1947, Oe. t. V, p. 279. Le concept "couvait" cependant depuis le "Phénomène humain", 1940. Au début de l'année 1947, Teilhard multiplie dans son journal les notations relatives à une représentation elliptique de la centro-complexité, allant jusqu'à désigner le point Oméga comme le foyer F_3 obtenu en traçant deux tangentes aux points d'intersection de l'ellipse avec l'axe F_1/F_2 ce qui nous donne l'image du cône si chère à Teilhard, et celles relatives à ce qu'il nomme la loi des phases, qui correspond à peu de choses près au concept d'enroulement. Voici ce qu'il note le 19 février 1947 : "Loi des phases = Loi des centres cosmiques - Anneaux (se resserrant, christification par ressort, mouvement inverse des anneaux Grands Nombres) - Onde centripète d'Emergences emboîtées. Les anneaux naissent successivement l'un dans l'autre, dégagés (émergeant) par pression successive, de l'organique sur le psychique, du psychique sur le noétique, du noétique sur le spirituel... Chaque anneau étant condition nécessaire (mais non suffisante) de l'émergence et de l'entretien de l'anneau n + 1 (jusqu'au point de détachement du système)." (Nous avons rétabli les abréviations.)

que ne pouvant être mesurée que par l'évaluation d'une complexité d'un certain type (centro-complexité),représente tout de même "une grandeur essentiellement variable, proportionnelle au nombre d'éléments et de liaisons contenus dans chaque particule cosmique considérée", Teilhard ajoutant (et cette précision était un premier pas vers une représentation elliptique) "un centre est d'autant plus simple et plus profond qu'il se forme au coeur d'une sphère plus dense et de rayon plus grand. Un centre n'est pas, mais il se construit."[1] On constate donc que l'hypothèse, confirmée par l'analyse du réel, d'un infini de complexité, s'amplifie de plus en plus jusqu'à indiquer en pointillé, par cohérence formelle, les lignes d'une véritable cosmologie. Puisque l'idée d'un univers en expansion a été déduite du virage au rouge des spectres de galaxies nous obligeant à admettre une fuite centrifuge des nappes sidérales, il sembla à Teilhard qu'il lui était permis d'envisager, en fonction de la distribution des corpuscules suivant un axe de centro-complexification, la perspective d'un Univers en voie d'enroulement sur lui-même.

"Il est beaucoup question depuis quelque temps,chez les astronomes, d'un Univers en voie d'expansion dans l'Immense. Tout aussi scientifiquement, et avec plus de vérité encore, pourquoi ne pas parler d'un Univers en cours d'enroulement dans le Complexe ? - Les deux façons de voir (parfaitement conciliables entre elles) sont juste aussi objectives, juste aussi pures de tout finalisme indû l'une que l'autre. Mais la deuxième va, semble-t-il, beaucoup plus loin et plus profond que la première. Car si l'étalement explosif de la Matière dans l'Espace peut bien nous renseigner sur la distribution des galaxies et des étoiles, en revanche un processus de complexification et de centration de l'Etoffe cosmique sur elle-même nous permet de suivre et d'enregistrer,

----

1) "L'atomisme de l'esprit", 1941, Oe. t. VII, p. 37-38.

avec la granulation constante de cette Etoffe, la montée corrélative de l'intériorisation, c'est-à-dire du psychisme, dans le Monde. Et ce déplacement simultané dans l'organique et le conscient a bien des chances d'être le mouvement essentiel et spécifique de l'Univers."[1]

Pouvions-nous imaginer que, partis pour classer le phénomène humain dans la Systématique zoologique, nous aboutirions à situer cosmologiquement l'homme comme l'apex d'un vortex cosmique d'intériorisation[2] ? Il ne faut pas cependant se laisser trop emporter dans l'expression, car l'hypothèse de départ a été à ce point généralisée, qu'au stade où nous en sommes nous avons presque plus d'interprétation que de faits scientifiques. Teilhard le savait, mais il était aussi conscient de ce qu'aucune théorie cohérente n'avait encore réussi à intégrer dans sa perspective l'existence d'une concomitance entre complexité et intériorité. Si bien qu'à l'astronome acerbe qui ne verrait dans ces vues cosmologiques que poésie, intraduisible en expressions mathématiques, on peut toujours poser la question du comment de sa propre existence rendant possible toute expression mathématique ![3] Quoi qu'il en soit, l'intérêt de l'hypothèse teilhardienne réside plus

----

1) "Comment je vois", 1948, Inédit, p. 3 ; cf. "Oui ou non l'humanité se meut-elle biologiquement sur elle-même ?" 1949, Oe. t. V, p. 327-328 et "Le Groupe zoologique humain", 1949, Oe. t. VIII, p. 46. Tout ce dernier ouvrage est bâti sur le concept d'enroulement cosmique, cf. p. 67, 68, 70, 72, 125, 133, 146, 155 et 162. Voir aussi "L'essence du phénomène humain", 1948, Oe. t. I, p. 334.

2) Cf. "Comment je vois", 1948, Inédit, p. 4.

3) Pour une plus large information sur les théories cosmologiques actuelles, se référer à l'admirable thèse de Jacques MERLEAU-PONTY, "Cosmologie du XXe siècle", Ed. Gallimard, Paris 1965, 533 p.

dans les voies qu'elle suggère à la science d'explorer, que dans les résultats positifs auxquels elle peut se référer. Or il est trois problèmes que Teilhard a abordés et souhaitait voir approfondir : la nature d'un espace-temps biologique, le rapport entre gravité et complexification, la possibilité de tenir compte de la réalité d'une énergie spirituelle.

Sans pouvoir suivre tous ses développements mathématiques, Teilhard connaissait parfaitement la théorie de la relativité d'Einstein[1], mais il lui reprochait de ne valoir que pour un univers en équilibre sur deux infinis[2] et de ne pouvoir intégrer, en prenant la vitesse de la lumière comme cadre référentiel, le mouvement propre de la complexification vitalisante qui ne peut pas être ramené à un mouvement relatif mais doit être compris comme "vraiment absolu, dans la mesure où il progresse vers un état définissable par rapport à soi"[3]. "Je ne suis pas en mesure d'apprécier, du point de

----

1) Le 14 mai 1922, dans une lettre au P. Valensin, il recommande "un excellent petit livre sur Einstein" du P. Th. Wolf, traduit par le P. Dopp : "La théorie de la relativité d'Einstein", Ed. Dewitt, Bruxelles. Le 31 juillet 1930, dans une lettre au P. de Lubac, il confie qu'en face des physiciens relativistes qui "commencent à proclamer l'existence d'un Univers fini et réversible où la Durée doit disparaître devant l'Espace, seule réalité définitive et fondamentale", il se découvre classé parmi les retardataires ! Mais "tout ceci, ajoute-t-il, m'a l'air d'un délire de géométrisation dans des cerveaux ultra-spécialisés." Notons encore que son Journal est émaillé de remarques sur la théorie de la relativité. - Pour une bonne et claire introduction à la théorie de la relativité, consulter le manuel de Jean-Marie AUBERT, "Philosophie de la nature. Propédeutique à la vision chrétienne du monde", Beauchesne, Paris, 1965, p. 141-151.
2) Cf. "La place de l'homme dans l'Univers. Réflexions sur la complexité", 1942, Oe. t. III, p. 324.
3) "Du Cosmos à la Cosmogénèse", 1951, Oe. t. VII, p. 265. Voir aussi "La Centrologie", 1944, Oe. t. VII, p. 108, note 1. "On dit qu'aucune théorie de l'Evolution ne pouvait être étendue à la totalité de l'Univers, parce que toute évolution requiert un 'environnement' et que, par

vue mathématique, ni le bien fondé ni les limites, de la Physique relativiste. Mais, parlant en naturaliste, je dois reconnaître que la considération d'un milieu dimensionnel où Espace et Temps se combinent organiquement est le seul moyen que nous ayons encore trouvé d'expliquer la distribution des substances matérielles et vivantes autour de nous. Plus en effet progresse notre connaissance de l'Histoire Naturelle du Monde, plus nous découvrons que la répartition des objets et des formes à un moment donné ne se justifie que par un processus dont la longueur temporelle varie en raison directe de la dispersion spatiale (ou morphologique) des êtres considérés. Toute distance spatiale, tout écart morphologique, suppose et exprime une durée."[1]

Teilhard propose donc d'adjoindre à la spatialisation einsteinienne du temps la notion d'un espace-temps biologique[2] où l'espace est essentiellement la forme prise par le temps, mais au sein d'un mouvement universel dans lequel il représente la section instantanée d'un processus dont la profondeur et le liant sont donnés par le temps. Un tel "mouvement universel, absolument spécifique, en vertu duquel la Totalité des choses, de haut en bas, se déplace solidairement, et d'un seul tenant, non pas seulement dans l'Espace et le Temps, mais dans un Espace-Temps ('hyper-einsteinien') **dont la courbure particulière est de rendre ce qui s'y meut de plus en plus arrangé**"[3], un tel mouvement ressortit à une "zone de l'Uni-

----

définition, il n'y a pas d'enveloppe à l'Univers. Cette objection n'atteint pas une transformation cosmique du type ici présenté, où l'évolution est définie par un mouvement du Monde par rapport à lui-même."

1) "Le Phénomène humain", 1940, Oe. t. I, p. 84.
2) Cf. Ibidem p. 243 et 274; "Comment je vois", 1948, Inédit, p. 4 note 4, où le phénomène d'additivité est dit "définissant le vrai Temps, ou Temps biologique", le corps de chaque vivant n'étant que "l'expression et la mesure de son intériorité et de sa 'centréité'."
3) "Du Cosmos à la Cosmogénèse", 1951, Oe. t. VII, p. 265. Cf. "L'atomisme de l'Esprit", 1941, Oe. t. VII, p. 36.

vers irreprésentable pour la Science, à moins que nous ne nous décidions enfin à utiliser, dans le cas des très grands Complexes, une "Géo- (ou Bio-) métrie non euclidienne", si l'on peut s'exprimer ainsi, - c'est-à-dire une Biologie à n dimensions nouvelles"[1] Les modernes théories de l'information et la science cybernétique qui en découle sont devenues le tremplin des recherches dans cette direction[2]. Mais, tandis que ces dernières se concentrent autour du phénomène de l'accélération du temps (prenant mathématiquement une forme asymptotique), le souci principal de Teilhard était de montrer qu'un espace-temps biologique, parce qu'obtenu à l'aide d'un paramètre isolant des systèmes non pas fermés mais centrés, donc laissant émerger sur l'axe de leur genèse la conscience réfléchie, était nécessairement de nature convergente[3]. Ce trait spécifique revêt une importance considérable, car il nous introduit à une première approche du point Oméga dans un registre auquel on l'a rarement rattaché, la cosmologie.

A partir de 1948 en effet, les opuscules de Teilhard mentionnent de plus en plus fréquemment le problème de la gravité, qui hantait, à 22 ans déjà, le jeune séminariste qu'il était alors[4]. On sait que, dans sa théorie de la relativité généralisée, Einstein démontra la convertibilité réciproque de l'inertie et de la gravité, qui, produites par la masse des corps, peuvent être entendues comme une propriété de l'espace, la pesanteur étant assimilable à une courbure au voisi-

----

1) "Comment je vois", 1948, Inédit, p. 6-7.

2) Voir O. COSTA DE BEAUREGARD, "Le second principe de la science du temps", Seuil, Paris 1963 ; Joël de ROSNAY, "L'Evolution et le temps", Rev. Agressologie 1965, VIe année, No 3, p. 237-254; Robert WALLIS, "Le temps quatrième dimension de l'esprit", Flammarion 1966.

3) Cf. "Le Phénomène Humain", 1940, Oe. t. I, p. 288.

4) "Le Coeur de la Matière", 1950, Inédit, p. 6 (iam cit.), et p. 14.

nage des corps pesants. Mais aux yeux de Teilhard cet espace semblable à un champ qui manifeste ses propriétés dès qu'un corps matériel s'y trouve inclus, ne pouvait rendre compte du processus vital d'arrangement dans le centro-complexe, bien qu'il lui soit intimément lié. Il lui sembla donc que les faits l'autorisaient à envisager, conjuguée à la gravité de condensation engendrant les astres, une gravité de complexification engendrant la vie. "Si la gravité n'est en dernière analyse, comme semble l'admettre pour de bon la Physique moderne, qu'un effet d'inertie lié à une courbure de l'Espace-Temps, ne faudrait-il pas en conclure que la Vie se comporte, et peut être physiquement traitée, de son côté, comme une autre forme d'"inertie" correspondant, celle-ci, non plus à une incurvation, mais à une intériorisation du même "continuum" ?..." [1]

En somme Teilhard cherche constamment à faire admettre au rang de directrice cosmique le grand mouvement biologique de complexification organisante, qu'il pressent être sourdement en relation avec la gravitation agrégeante des galaxies[2]. Car chaque astre engendré par la gravité forme une surface fermée sur laquelle le seul moyen pour les particules de ne pas s'écraser est de s'engager dans un processus d'arrangement par self-organisation. "Mais, ajoute Teilhard, ces combinaisons exceptionnelles, justement, comment se maintiendraient-elles, une fois apparues, et surtout comment grossiraient-elles additivement (ainsi qu'elles le font) une fois amorcées, s'il n'existait pas, dans le Weltstoff lui-même, quelque "Gravité de deuxième espèce" sélectionnant préférentiellement, en dépit de sa rareté et de sa fragilité, tout ce qui, depuis l'Atome jusqu'au Vertébré, tombe (c'est-

----

1) "Comment je vois", 1948, Inédit, p. 25. Cf. "Le Groupe zoologique humain", 1949, Oe. t. VIII, p. 47 note 2, p. 36.
2) Cf. "Réflexions sur la probabilité scientifique et les conséquences religieuses d'un ultra-humain", 1951, Oe. t. VII, p. 284.

à-dire monte) en direction d'une centro-complexité maxima ?"[1]
Il ne s'agit aucunement de l'introduction d'une obscure finalité parascientifique, mais de la localisation, au sein d'un réseau de relations concomitantes (agrégation sidérale, rayon de la terre, surface des continents, apparition de la vie et socialisation compressive), d'une polarité préférentielle inhérente au Weltstoff lui-même. Sorte de lestage donnant priorité aux groupements corpusculaires les plus centro-complexifiés, cette gravité de complexité s'exprime "par une 'ténacité à survivre', ou, plus exactement, par une 'exubérance évolutive', que tout le monde voit et admet, sans chercher à lui assigner une racine d'ordre universel"[2]. La cosmologie teilhardienne se concentre donc autour d'une "cinquième dimension" que l'on peut définir, sur le modèle de la courbure de l'espace-temps einsteinien, comme une courbure d'intériorisation correlative à la centro-complexification des corpuscules en-

----

1) "Les Singularités de l'Espèce humaine", 1954, Oe. t. II, p. 303-304.

2) Ibidem, p. 303 note 1. Cf. "Sur la nature du phénomène social humain et sur ses relations cachées avec la gravité", 1948, Oe. t. VII, p. 173-174 ; "La réflexion de l'énergie", 1952, Oe. t. VII, p. 347 note 1. Dans une lettre au P. Leroy, du 23 mai 1948, Teilhard résume ainsi sa position : "L'essentiel de ma vision est justement, au contraire, de regarder les particules vivantes (et a fortiori les "grains de pensée") comme les véritables centres d'émergence de toute la "pression cosmique". En fait l'Homme se place à l'intersection des deux processus de moléculisation (aboutissant à la cellule) et de "sidérisation" (formation des astres)(comprimant les systèmes cellulaires à la surface de la Terre). Réfléchissez-y. Je considère comme essentiel à toute Weltanschauung (rationnelle et chrétienne) ce renversement des vues aboutissant à nous faire voir dans chaque élément vivant un "point d'incandescence" et non une anomalie locale et accidentelle, de l'Univers. En soi aucun "finalisme" déplacé dans cette perspective. Parler d'un univers "qui s'enroule" organiquement (avec développement correlatif de conscience) est juste aussi légitime (et plus complet) scientifiquement que présenter un Univers which expands." (C'est nous qui soulignons.)

visagés[1]. Affectant d'abord la sélection des arrangements favorables, elle se traduit ensuite par les forces d'invention et s'érige finalement en condition d'irréversibilisation du mouvement d'enroulement cosmique, déterminant par cette première approche cosmologique (à laquelle s'adjoint l'analyse scientifique de la convergence humaine), le fameux point Oméga.[2]

C'est en effet à partir d'Oméga qu'il convient de comprendre les trois seuls textes où Teilhard se risque à proposer une représentation de l'énergie cosmique, à deux composantes ou niveaux d'opération[3]. Placée en tête du "Phénomène Humain" 1940, la distinction entre énergie tangentielle et énergie radiale a passé pour un postulat ascientifique, pipant les dés de la démonstration ultérieure. Or il ne s'agit absolument pas d'une pétition de principe mais d'une suggestion étayée par l'ensemble du développement que nous avons tenté d'esquisser, qui vient donc nouer en une cohérence ultime la gerbe des axes de progression que sont l'établissement de la loi de complexité-conscience et de l'enroulement du monde sur lui-même par self-arrangement, ainsi que la considération d'une force de gravité de seconde espèce, propre à un espace-temps biologique. Le fait que Teilhard en parle si peu, et toujours en fonction de ce pôle psychique ultime

----

1) "Par delà et par dessus la courbure-qui-rapproche, la courbure-qui-arrange..." "Le Coeur de la Matière", 1950, Inédit, p. 14.
2) Voir par exemple "Comment je vois", 1948, Inédit, p. 14, point b) : "Comment justifier rationnellement cette forme inverse de gravitation sans imaginer quelque part, influant sur le coeur même du Vortex évolutif, un Centre suffisamment indépendant et actif pour faire se centrer (c'est-à-dire se complexifier) à sa demande et à son image la totalité de la nappe cosmique ?
3) Ce sont : "Le Phénomène Humain", 1940, Oe. t. I, p. 60-64, cf. aussi p. 90, 155, 185, 265, 271, 281, 301-302, "La Réflexion de l'énergie", 1952. Le passage (p. 11 de la ronéotypie que nous possédons) a été supprimé dans l'édition des oeuvres t. VII, p. 351 (ce qui indique une fois de plus l'urgente nécessité d'une édition critique de l'oeuvre teilhardienne !), "Les Singularités de l'espèce humaine", 1954, Oe. t. II, p. 362-364.

qu'est Oméga[1], montre à l'évidence qu'il présente son "astuce" comme un "point de vue" que l'on adopte ou rejette au vu de la cohérence qu'il confère ou non à l'ensemble précédemment mis en évidence[2]. L'argumentation cherche à forger la clé d'une solution énergétique satisfaisante du Phénomène Humain, en tant qu'il représente l'accession du processus évolutif au réfléchi, c'est-à-dire à une énergie qui n'est plus entièrement dépendante du physico-chimique et qui doit posséder un analogue récurrent à chaque stade de la montée de conscience. Dans "La réflexion de l'énergie", Teilhard pose le problème à partir de cette victoire sur l'entropie que représente la vie, sous forme réfléchie. "La 'Réflexion de l'Univers', telle que nous l'avons définie et décrite, correspond-elle à une transformation énergétique de type spécial, libérant du circuit général de Conservation (sous forme d'énergie intériorisée) une fraction (infime, mais suprêmement évoluée) de l'Energie générale, celle-ci étant comprise au sens accepté par les physiciens ? Ou bien au contraire manifeste-t-elle l'apparition (aux très hauts niveaux de Complexité) d'une certaine Energie de deuxième espèce (Energie radiale ou de convergence), dont, à l'opposé de ce qui pouvait sembler d'abord, c'est l'Energie "tangentielle" de la Thermodynamique qui serait l'effet secondaire et le sous-produit ?"[3] Dans la mesure où l'on envisage avec sérieux l'énorme libération d'énergie que représente la socialisation compressive, on optera pour la seconde solution. Mais le Phénomène Humain n'étant que l'axe et la flèche de la loi de complexité-conscience, on peut admettre qu'à la variable de centro-

----

1) Même dans le "Phénomène Humain", 1940, il reconnaît que les problèmes posés par sa distinction (placée ici au début du livre) ne trouvent leur solution qu'en fonction d'Oméga (Oe., t. I, p. 64).

2) cf. "Les singularités de l'espèce humaine", 1954, Oe. t. II, p. 263 note 1.

3) "La Réflexion de l'Energie", 1952, exemplaire ronéotypé p. 11.

complexité correspond une variable énergétique non mesurable directement, mais décelable dans le mécanisme de l'arrangement, qui est "la fonction particulière reliant expérimentalement l'une à l'autre, dans leurs développements respectifs, les deux Energies radiale et tangentielle du Monde"[1]. On est ainsi amené par l'hypothèse à distinguer dans chaque corpuscule deux niveaux d'opération: le tangentiel, solidarisant physico-chimiquement le corpuscule considéré avec les éléments de même centro-complexité dont il fait partie et le reliant ainsi à tous les autres corpuscules de l'Univers; et le radial (ou axial), traduisant cette tendance des corpuscules à être attirés par des états toujours mieux centro-complexifiés[2]. Seules les interactions tangentielles sont actuellement mesurées par la physique, mais il n'est pas exclu que les progrès de la codification génétique nous livrent un jour une clé de répartition du "potentiel d'arrangement" de chaque corpuscule.

Quoi qu'il en soit, l'intérêt de l'hypothèse teilhardienne réside dans cette touche finale, dans cette pierre d'angle qu'elle vient constituer, au sommet de la construction cosmologique tirée de la loi de complexité-conscience. Elle n'est pas gratuite mais elle réclame une option spiritualiste.[3] Jusqu'à l'homme la démarche teilhardienne peut être dite un spiritualisme structurel, mais

----

1) "Le Phénomène Humain", 1940, Oe. t. I, p. 155. Cf. également p. 62 note 1.

2) Cf. "Les singularités de l'espèce humaine", 1954, Oe. t. II, p. 362-363, "Le Phénomène Humain", 1940, Oe. t. I, p. 62. "A l'immanence du radial, s'opposerait la transience du tangentiel", a excellemment résumé Madame BARTHELEMY-MADAULE in "Bergson et Teilhard de Chardin", Seuil, Paris 1963, p. 105.

3) "...aux effets 'tangentiels' (...) nous avons pris l'habitude de réserver à la fois, et le nom d'Energie, et la dignité de constituer l'Etoffe première des choses; le 'radial' n'étant dès lors regardé que comme un sous-effet, ou une super-structure fragile, des déterminismes de la Matière. Mais pourquoi, renversant bout pour .

en Oméga la transience physico-chimique s'estompe pour laisser se détacher, dans sa self-subsistance, l'Esprit rejoignant le centre de sa convergence. Nous entrons alors dans

----

bout la perspective, ne pas décider au contraire, que,dans le couple considéré, c'est le Radial qui est primitif et consistant, le Tangentiel n'étant qu'un sous-produit statistiquement engendré par les inter-actions de 'centres' élémentaires de conscience imperceptibles dans le Pré-vivant mais clairement saisissables pour notre expérience à partir d'un degré suffisamment nuancé d'arrangement de la Matière ?" ("Les singularités de l'espèce humaine", 1954, Oe, t. II, p. 363.)

Un mode de raisonnement parallèle peut être décelé chez Teilhard dans l'explication qu'il tente de donner de l'apparition, en l'homme, de la liberté, en la faisant dépendre d'un point de vue qualitatif applicable dès l'origine atomique. Les éditeurs du "Phénomène Humain", 1940, Oe. t. I, ont eu la sagesse de supprimer une note que Teilhard avait ajoutée au bas de la page 58 et qui, étant donné les développements de la physique, ne se justifie plus. Nous la retranscrivons cependant pour montrer par quel genre de raisonnement Teilhard entendait approcher ce problème difficile de l'émergence de propriétés nouvelles. Son but n'était pas de substituer une explication hypothétique aux exigences de la recherche scientifique mais de pousser jusqu'au bout les possibilités que l'esprit se donne de rendre les phénomènes cohérents. Voici cette note : "Tout ceci pouvant s'exprimer d'une autre façon, en partant de ce que les physiciens appellent maintenant le principe d'Indétermination (impossibilité, en Microphysique, de fixer, au-delà d'une certaine précision, la position et le mouvement d'une particule isolée).- Directement, ce principe ne prouve absolument pas l'existence d'une 'liberté élémentaire' dans les corpuscules. - Mais 1) il permet de leur en supposer une, - pourvu que le rayon de celle-ci ('rayon de choix') demeure inférieur au rayon d'indétermination physique du corpuscule, et 2) par surcroît, il permet encore de comprendre comment - par arrangements multiplicateurs des indéterminations élémentaires (ou rayons de choix) - le libre finisse, chez les êtres très complexes, par émerger distinctement au-dessus des déterminismes dans le champ de l'expérience."

Ce que Teilhard tente donc de surmonter, c'est l'idée d'une matière brute, simple transience, qui ne pourrait se raccorder au mouvement même de complexification dans lequel elle se trouve inscrite. Le parallèle avec l'idée d'énergie radiale est évident. Teilhard en a plusieurs fois discuté avec ses correspondants: à propos des déclarations d'Einstein sur le déterminisme et le continu (lettres à Fr. Richaud du 6.4.1953, et à Mlle Mortier du 23.4.1953), à propos des idées de L. de Broglie sur une physique quantique déterministe (lettre à Cl. Cuénot du 23.9.1954).

un spiritualisme mystique, c'est-à-dire dans l'ordre de la donation de sens, par lequel l'univers (essentiellement "d'étoffe spirituelle") devient sinon une machine à faire des dieux, du moins un tremplin vers l'accession au centre divin. La notion d'énergie radiale (dont il ne faut pas trop majorer l'importance) a principalement chez Teilhard, outre sa fécondité explicative, demeurant cependant encore dans l'ordre de l'invérifiable, la fonction de relier sa vision cosmologique à sa vision mystique. Elle se veut en somme un répondant cosmologique d'une phénoménologie de l'amour ou d'une théologie de l'agapé.[1]

----

1) Sur l'importance que Teilhard attachait à cette distinction entre radial et tangentiel, sa correspondance est très éclairante. Il avait parfaitement conscience du caractère hypothétique et prospectif de sa solution."Je crois encore, écrit-il le 17.2.1952 à Fr. Richaud, qu'il faut distinguer (en quelque façon) entre énergie "tangentielle" et énergie "radiale", reliées entre elles par effet d'"arrangement". Mais, de l'une à l'autre, il n'y a pas 'transformation', mais fonction 'génératrice' ou 'inductrice' d'un type absolument spécial: et le hic est de préciser ou définir cela !" Le 20 mars 1952, dans une longue lettre sur ce sujet au même correspondant, il précise qu'il faudrait distinguer deux sortes de déterminismes: "a) déterminismes 'tangentiels': effets statistiques de grands nombres inarrangés b) déterminismes "radiaux": inévitabilité de certaines dérives, lois ou structures d'arrangement." Mais il ajoute, après quelques réflexions sur le rapport entropie/improbable : "Je ne sais si ce que je viens de vous écrire a un sens. Mais je sens tout de même qu'il y a quelque chose à chercher là-dessous. Comment incorporer dans une (Energétique) Physique générale 'l'énergie psychologique interne'? et dans cette énergie, comment définir et préciser le formidable phénomène d'"auto-arrangement prévu" en quoi consiste la Réflexion ?..." A propos du néo-finalisme de Ruyer, il précise encore qu'antérieurement à l'Homme, il "préfère parler de simple lestage (polarisation), et non finalité, de l'Etoffe cosmique en direction de la complexité maxima,pour rendre compte de la montée expérimentale de la Vie sous le jeu des chances" (à Fr. Richaud, 26 nov. 1952).

Dans une lettre du 2 janv. 1953 à Cl. Cuénot, Teilhard, après avoir montré comment son hypothèse peut éclairer le problème de la survie individuelle (le radial devenant la forme stable du Weltstoff, et le tangentiel son sous-effet de pluralité irrésolue), conclut ainsi : "Expérimentalement la question se pose de plus en plus objectivement de relier entre elles (en dehors du verbal ou métaphorique) l'énergie

3. Rebondissement de l'évolution, co-réflexion, ultra-humain, point critique de réflexion collective : Oméga (approche structurelle)

Le Phénomène Humain comme centre de cohérence et point d'équilibre de la formalisation opérée à l'aide du troisième infini, peut encore être envisagé sous l'angle des conditions d'exercice des pouvoirs psychiques qui se dégagent du passage par l'humanité du point critique de réflexion, au delà duquel elle s'engage dans un processus de totalisation convergente. Pour saisir cette nouvelle

----

physique et l'énergie psychique (celle-ci 1) arrangeant et 2) activant sans aucun doute celle-là !...) : or je ne vois pas qu'on puisse s'en tirer sans admettre, sous une forme ou sous une autre, la distinction tangentiel/radial que je propose." Il avoue cependant à Mlle G. Ribière, le 18 avril 1953 : "J'ai toujours pensé qu'il y avait quelque distinction à introduire dans l'Univers entre le 'tangentiel' (domaine des réactions dites matérielles) et le 'radial' (domaine des actions impondérables d'arrangement et d'union). Mais je ne suis pas encore arrivé à mettre debout quoi que ce soit de satisfaisant sur la question." Mais c'est surtout avec le Père Russo que Teilhard eut l'occasion de préciser sa recherche. Le 9 mai 1953, il définit ainsi les deux termes conjugués qu'il distingue dans l'énergie d'évolution biologique: "1) l'un (chiffrable): énergie thermodynamique 2) l'autre (impondérable, mais indispensable pour "arranger" et "activer" le thermo-dynamique): "polarisation" et (au moins à partir de l'Homme-réfléchi) "attrait"." Le 28 mai 1953 il confesse que le problème posé est réel et central,mais qu'il ne se rend pas compte s'il l'a bien posé en parlant d'un dédoublement de l'énergie: "Je n'y vois pas clair: mais ce que je sais, c'est que je me trouve constamment le nez remis sur le problème." Le lendemain (29 mai 1953) Teilhard réagence les termes du problème: "...il me semble que, après avoir construit une Physique sur le seul terme "énergie", nous sommes graduellement conduits à concevoir un système plus compliqué, comprenant trois termes: 1) Energie (au sens thermo-dynamique) 2) Arrangement (ou "information") 3) Attirance (ou "Ressort" psychique d'excitation de l'Energie); "l'arrangement" établissant le lien entre l'"énergie" et l'"excitation". (Comme je vous l'ai déjà dit, je crois, le terme 1 correspond à ce que j'ai tentativement appelé "énergie tangentielle"; et le terme 2 à mon "énergie radiale", ou "centrique"). Cela a-t-il un sens ?..." - On aura ainsi une bonne idée de l'importance que Teilhard donnait à cette ligne de solution, et du caractère encore transitoire de sa recherche.

incidence de la problématique de Teilhard, il nous faut préciser l'exacte signification des termes émersion et émergence, trop souvent employés dans un sens flottant. On parlera, par exemple, de l'émersion d'un continent hors de la mer, mais de l'émergence d'un rayon lumineux hors du milieu qu'il vient de traverser. Il s'agit donc de distinguer le mouvement d'émersion et le point d'émergence d'un corps ou d'une propriété quelconque. Si l'on envisage le processus de complexification de la matière sur elle-même comme la reprise incessante d'une correlation continue entre du quantitatif complexe et du qualitatif "conscience" (au sens formel que nous avons défini), on sera autorisé à parler d'une émersion déterminée des propriétés du vivant et de leur émergence indéterminée à partir du seuil critique de la réflexion. On veut signifier par là que le mouvement qui, à travers tout l'arbre de la vie, conditionne l'accession au pouvoir de réfléchir, est bien celui-là même dans lequel s'inscrira l'évolution ultérieure de l'humanité, mais compliqué d'un coefficient d'indétermination nouveau dû au franchissement d'un seuil au delà duquel une propriété, jusqu'alors décelable à l'aide d'un certain système de références, s'autonomise soudain en une spécificité propre qui lui ouvre un champ d'activité dont les coordonnées doivent être réajustées et redéfinies. Teilhard caractérise donc l'émergence du pouvoir de réflexion comme un rebondissement de l'évolution.

Ce concept n'apparaît que tardivement dans son oeuvre (autour des années 1946-1947 , lors de son retour à Paris)[1], car il intègre l'ancienne problématique, ins-

---

1) Voir "Une interprétation biologique plausible de l'histoire humaine: la formation de la Noosphère", 1947, Oe. t. V, p. 223-224: "Le rebondissement humain de l'évolution et ses conséquences", 1947, Oe. t. V, p. 253-271. Une lettre au P. de Lubac, du 4 déc. 1947, précise : "...je demeure de plus en plus dominé par l'évidence croissante des deux points suivants: 1) l'Humanité

pirée de Blondel et de Le Roy, sur les conditions de possibilité de l'action humaine[1], à celle, plus récente, des perspectives objectives qui s'ouvrent à l'avenir humain. Nous ne nous occuperons pour l'instant que de cette dernière. Teilhard la définit ainsi : "On pourrait dire que, du fait de la Réflexion (à la fois individuelle et collective) humaine, l'Evolution, débordant l'organisation physico-chimique des corps, se double, en rebondissant sur soi (...), d'un nouveau pouvoir d'arrangement, vastement concentrique au premier: l'arrangement cognoscitif de l'Univers. - Penser le Monde, en effet, - la Physique commence à s'en apercevoir -, ce n'est pas seulement l'enregistrer, mais c'est lui conférer une forme d'unité dont, faute d'être pensé, il fût demeuré privé"[2].

Considéré dans le jeu réfléchi de ses facultés constructives, l'homme apparaît comme opérant par invention, il pense désormais sur le monde prévisionnel des fins à atteindre, de la finalité à accomplir, car en lui la "poussée" de la vie s'est transformée en "élan de vie" rationnellement assumé. L'angle d'indétermination ouvert par l'apparition du réfléchi est caractérisé par cette soif de découverte et de savoir dominé auquel notre humanité aspire. Le pouvoir inventif humain s'aperçoit rapidement que pour faire face aux responsabilités que sa qualité de détenteur des secrets les plus vitaux de la nature

----

présente marque un rebondissement de l'Evolution cosmique 2) Ce rebondissement (partiellement forcé seulement du dehors) exige un rebondissement psychique correspondant, à chercher dans une Foi nouvelle...". La note 2, p. 273 du "Phénomène Humain", 1940, Oe. t. I, a été rajoutée en 1948 lors de l'envoi du livre à Rome.

1) Nous n'en traiterons pas ici. Cf. chapitre suivant sur le passage du niveau structurel au niveau structural.

2) "Le Phénomène Humain", 1940, Oe. t. I, p. 273 note 2.

lui confère, il lui est nécessaire d'unifier son projet d'action, de se faire une conviction et presque une foi touchant l'avenir et la valeur de l'oeuvre à accomplir. Un certain éveil de l'attention à la durée génétique et au collectif, sorte de sens général de l'organique, à la faveur duquel le réseau entier des relations inter-humaines et intra-cosmiques se charge d'une urgence insoupçonnée auparavant, aboutit à une manière d'expérience collective de l'avenir du monde compris comme un lieu d'épanouissement des pouvoirs psychiques de la réflexion. Teilhard compare ainsi ce rebondissement de l'évolution en l'homme aux étages d'une fusée qui s'allument en se relayant: "Dans un premier temps, par usage et combinaison irraisonnée des forces élémentaires d'énergie naturellement reçues ou dégagées par la Planète, élaboration des organismes inférieurs jusqu'à l'Homme inclusivement. Puis, dans un deuxième temps, par utilisation des formes raffinées d'énergie scientifiquement captées et utilisées au sein de la Noosphère, super-évolution de l'Homme (individuel,aussi bien que collectif) grâce à l'effort harmonisé de tous les hommes travaillant réflexivement, unanimement, sur eux-mêmes"[1].

Ce travail réflexif de l'humanité, Teilhard l'a thématisé à l'aide de la notion de co-réflexion qui, elle aussi, apparaît tardivement dans son oeuvre[2] tout en résumant en elle nombre d'éléments contenus dans les thèmes de la coalescence forcée des rameaux humains, de la planétisation et de la totalisation de l'humanité sur elle-même.

----

1) "Une interprétation biologique plausible de l'histoire humaine: la formation de la Noosphère", 1947, Oe. t. V, p. 224.
2) Sauf erreur la première mention du terme (écrit sans trait d'union) se trouve dans "La structure phylétique du groupe humain", 1951, Oe. t. II, p. 227. A la fin de la même année Teilhard utilise encore "ultra-réflexion" ("Un problème majeur pour l'anthropologie" 1953, Oe. t. VII, p. 331). Par la suite il utilisera uniquement co-réflexion.

La notion de co-réflexion veut désigner ce pouvoir de repartir évolutivement par co-ajustement réciproque des trois propriétés suivantes: - possession de la self-direction de l'arrangement, par invention, - capacité de transmettre additivement l'acquis, par éducation, - nécessité pour l'humanité de converger sur soi, par socialisation compressive[1]. La co-réflexion exprime en valeur biologique les progrès de la socialisation humaine, en vertu de laquelle l'homme ne peut plus penser sans que sa pensée ne s'emmêle et ne se combine avec la pensée de tous les autres qui pensent. L'humanité est semblable à un système qui, sans perdre sa forme générale, ne cesse de s'amplifier et de s'articuler par arrangement interne permanent. La co-réflexion permet donc de définir le rapport qui existe, au niveau du réfléchi, entre biologique et social. Ce qui s'accumule additivement dans l'humanité pensante ce sont certains acquis, certaines qualifications "noosphériques", qui sont des produits de la co-réflexion auxquels chacun participe et collabore sans les posséder complètement (par exemple l'idée moderne d'atome, la reconnaissance des droits de l'homme, l'immensité des galaxies, la réalité de l'évolution)[2]. Teilhard va même jusqu'à identifier co-réflexion et culture[3]. Mais il faut entendre culture planétaire, c'est-à-dire ce que les hommes ont en commun sans que chacun le possède totalement. Or si l'on admet le bien-fondé de l'idée que l'évolution culturelle humaine n'est que le prolongement intensifié de l'évolution animale naturelle (puisque la reconnaissance de la loi de complexi-

----

1) Cf. "L'Energie d'évolution", 1953, Oe. t. VII, p. 384 et "Les singularités de l'espèce humaine", 1954, Oe. t. II, p. 296.

2) Cf. "L'Activation de l'Energie humaine", 1953, Oe. t. VII, p.414-415 et "Les singularités de l'espèce humaine",1954, Oe. t. II, p. 335-337.

3) In "The Antiquity and World Expansion of Human Culture", 1954, publié in "Man's role in changing the face of the earth", University of Chicago Press 1956, p. 109.

fication croissante conditionne l'adoption d'un univers "mono-évolutif"), on se trouve en mesure de faire de la co-réflexion le moteur d'une irréversibilité évolutive du réfléchi, que Teilhard traduit en termes physiques par ce qu'il nomme le "Principe de la Conservation additive du Réfléchi"[1]. Ce caractère d'irréversibilité est en quelque sorte le pivot de la pensée teilhardienne sur l'avenir, car il indique que les progrès de la co-réflexion ne sont pas seulement les prolongements parallèles à l'additivité biologique, mais aussi la prolongation orthogénétique du mouvement même de la vie. Par la co-réflexion de l'humanité, c'est l'univers tout entier qui va se concentrant au fond de notre être. Si la science - s'écrie Teilhard à la toute fin de sa vie - refuse encore de prendre position sur la valeur et les contours de l'avenir, c'est parce que nos yeux restent fermés "à la signification bio-cosmique d'un phénomène à la fois si grand et si proche de nous que nous finissons par ne plus l'apercevoir, à force d'y être noyé: le Phénomène (...) de l'humaine co-réflexion. Parce que nous naissons et vivons au sein même de l'événement, il nous paraît encore tout naturel, non seulement de penser avec nous-mêmes, mais de penser inévitablement, avec tous les autres à la fois: c'est-à-dire de nous trouver toujours plus engagés, par chacun de nos gestes, dans l'édification d'un acte humain total de vision et d'opération"[2].

La réalité de cette conception du monde commune, de cette unanimité dans les prises de décisions, de cette unification des recherches, vers lesquelles nous marcherions, indiquent l'horizon de ce que Teilhard a nommé

----

1) "Barrière de la mort et co-réflexion", 1955, Oe. t.VII, p. 424 et 425.

2) "Le Christique", 1955, Inédit, p. 4.

l'ultra-humain. Il s'agit à nouveau d'une notion forgée tardivement puisqu'elle n'apparaît qu'à partir de 1949, pour préciser le contenu des vues biologiques que l'on peut avoir sur l'avenir et servir de prodrome au premier niveau d'appréhension du point Oméga[1]. Teilhard veut parler d'ultra-humain comme l'on parle d'ultra-violet, "ce terme exprimant simplement l'idée d'un Humain se prolon-

----

1) Les préfixes ont toujours un sens très précis chez Teilhard. Ultra indique un dépassement, un mouvement au-delà (cf. par exemple: "ultra-synthèse" in "L'Atomisme de l'Esprit", 1941, Oe. t. VII, p. 42, 48; "ultra-réflexion" et "ultra-socialisation" in "Comment je vois", 1948, Inédit, p. 16 et 17, etc.). En ce qui concerne l'humain Teilhard avait utilisé "sur-humanité" (par exemple in "L'Energie humaine", 1937, Oe. t. VI, p. 155), mais ce préfixe avait quelque chose de trop extrinsèque. En 1943, il lui substitue super, pour indiquer "non pas une différence de nature, mais un degré de réalisation ou de perception plus avancé": "Par 'Super-Humanité' j'entends l'état biologique supérieur que l'Humanité paraît destinée à atteindre si, poussant jusqu'au bout le mouvement dont elle est historiquement issue, elle parvient, corps et âme, à se totaliser complètement sur soi. Ainsi définie, la Super-Humanité n'est pas, comme on feint souvent de le croire, une entité idéologique ou sentimentale, un rêve ou une utopie. Mais sans que la plupart des gens s'en doutent encore, elle représente déjà une réalité, ou du moins une "imminence", d'ordre scientifique" ("Super-Humanité, Super-Christ, Super-Charité", 1943, Oe. t. IX, p. 193 et p. 196-197). La définition est exactement celle de l'ultra-humain. Teilhard préférera ce dernier terme, parce que le préfixe super lui semblait trop statique. Il avait d'ailleurs déjà utilisé ultra-humain, mais pour caractériser l'attitude mystique: "Une vraie Mystique 'de la Matière' exige que nous soyons 'ultra'-humains et 'ultra'-chrétiens..." (Lettre du 28 juillet 1939 à Mlle J. Mortier). Dans le sens d'horizon scientifiquement perceptible de l'avenir humain, il en parle, dans une lettre à Mme Lemaître du 8 décembre 1949, comme de son "hobby du jour". L'année 1949 est donc bien la date à retenir.

geant au-delà de lui-même sous une forme mieux organisée, plus "adulte" que celle que nous lui connaissons"[1]. Récusant cette sorte de coupure complète que beaucoup de savants opèrent entre le biologique et le social, refusant à un premier niveau de réflexion de porter un jugement moral, mais obligé par le traitement scientifique des faits d'admettre que demain sera différent dans le sens de l'irréversibilité du réfléchi, Teilhard nous expose ainsi la genèse de sa position :

"C'est pour m'être révolté contre cette inégalité dans le traitement des faits; - c'est pour m'être refusé à accepter une coupure entre "naturel" et "artificiel"; - et c'est plus encore, pour m'être éveillé au sens de ce qu'il y a de créateur, d'additif et d'héréditaire dans la Vision commune (Weltanschauung) lentement élaborée dans l'esprit humain par toutes les formes de Recherche, que je me suis finalement établi dans la perspective que voici. (...) Que l'Homme, avec le temps, devienne "meilleur" ou "pire" : je ne sais pas trop ce que ces mots signifient et je n'en ai cure. Mais que l'Humanité puisse être considérée, à l'heure présente, comme une espèce qui se désagrège, ou une espèce qui plafonne, voilà ce que je nie absolument. Et ceci pour la bonne raison que, de par la force et le jeu même de son unification technico-mentale, l'Humanité du 20e siècle, loin de traîner ou de régresser sur soi, se présente manifestement à notre expérience comme un système en plein élan de co-réflexion, c'est-à-dire (identiquement) d'ultra-hominisation"[2].

----

1) "Le Groupe zoologique humain", 1949, Oe. t. VIII, p.157 note 1. Une lettre à Mme Simone Beaulieu, datée du 12.12.1949, utilise la même comparaison: "...existence en avant de nous, d'un "ultra-humain" (comme on dit de "l'ultra-violet")". Elle se retrouve également dans les notes prises par le P. Boné à une conférence du P.Teilhard à Bruxelles, le 24.10.1949, sur "L'avenir zoologique probable du groupe humain", Inédit, p. 4, ainsi que dans une lettre au Père Walter J. Ong du 4.4.1955.
2) "L'Etoffe de l'Univers", 1953, Oe. t. VII, p. 402-403.

En avant de nous donc, la probabilité, non pas d'une stagnation, mais d'une intensification de l'arrangement. L'ultra-humain, c'est l'humain que nous connaissons, mais à un état plus haut de concentration sur lui-même. "En avant de nous, désormais, dans le Temps,non pas seulement un plus grand nombre d'hommes. Non pas seulement, même, une plus haute intensité d'humanité. Mais la concentration de tout l'Humain en un seul système co-réfléchi de dimension planétaire"[1]. L'ultra-humain est cette frange qui se dessine à l'horizon de notre humanité future, lorsque l'on prend conscience que l'homme correspond physiquement à une ségrégation définie de l'étoffe cosmique portée à un état supérieur de complexité, et que son accession au domaine du réfléchi l'oblige à trouver son équilibre final en se reployant et en se concentrant planétairement sur une vision et une compréhension des choses toujours plus synthétiques et unifiées, jusqu'à ne plus former qu'une entité organiquement et psychiquement insécable. L'incessant appel que Teilhard adressa à la science dans les dernières années de sa vie avait la forme d'un avertissement: ne traitez pas l'homme comme une sorte de monde à part, en juxtaposition de l'univers de la science, car il en est la prolongation et doit faire l'objet d'une science nouvelle, l'anthropodynamique, chargée de mettre à jour les régularités statistiques de la socialisation grâce à une sociométrie, et d'établir les conditions de fonctionnement et d'activation des énergies humaines grâce à une sociodynamique[2]. Dans ces domaines, les progrès de

----

1) "Réflexions sur la probabilité scientifique et les conséquences religieuses d'un ultra-humain", 1951, Oe. t. VII, p. 287.

2) L'idée d'une nouvelle anthropologie axée sur l'étude des conditions socio-énergétiques d'un ultra-humain trouve sa source dans celle plus ancienne de créer à Pékin un institut de géobiologie. (Teilhard s'est expliqué sur le sens à donner à ce terme dans un texte aujourd'hui introuvable "Géobiologie et Geobiologia" in "Geobiologia, Revue de l'Institut de Géobiologie", Pékin 1943, No 1, p. 1-5; voir l'extrait important

la sociologie et de la publicité ont été fulgurants, mais le niveau même auquel Teilhard voulait voir appliquer ces recherches (le groupe humain en tant quetel) n'a pas pu, pour des raisons méthodologiques, être atteint. Or c'est des résultats de ces analyses qu'une précision plus grande pourrait être obtenue dans la saisie qui nous est donnée de l'ultra-humain. Nous restons donc quelque peu dans le flou, avec tout de même, posé devant nous comme une exhortation au travail, le programme que Teilhard avait esquissé pour Jacques Rueff : "Il s'agit donc : a) de rattacher l'Humain (Homme-élément et Homme-social) à un processus général couvrant tout l'Arrangement expérimental de l'Univers, b) de déterminer les prolongements possibles du processus en direction de quelque "ultra-humain", c) de découvrir et fixer les conditions énergétiques de ce mouvement; - ce qui entraîne une re-pensée scientifique de la série :

----

qu'en donne Claude CUENOT in "L'apport scientifique de Pierre Teilhard de Chardin" in "Cahiers Pierre Teilhard de Chardin" No 4, Seuil 1963, p. 64-65, et l'article du Père LEROY: "L'institut de Géobiologie à Pékin, 1940-1946. Les dernières années du Père Teilhard de Chardin en Chine" in L'Anthropologie, 1965, t. 69, No 3-4, Ed. Masson, Paris). Il s'agit toujours de la même intuition, à savoir qu'aucun élément ne peut être compris s'il n'est pas replacé dans la totalité qu'il exprime. Le grand espoir de Teilhard à partir de 1948, année où il entreprend à cet effet un bref séjour aux Etats-Unis, était de créer, grâce à la Wenner Gren Foundation et à son ami le docteur Fejos qui en était directeur de recherche, un institut de recherches sur l'avenir de l'homme, ou au moins une équipe de chercheurs s'orientant dans cette direction. De New-York, le 20 mars 1948, il écrit au Père Leroy : "...je continue à me polariser dans le sens de cette science, encore innommée, qui serait l'analyse biologique des conditions les plus générales de l'ultra-anthropogénèse". (Cf. aussi sa lettre du 11 mars 1948 à son frère Joseph in "Lettres de Voyage 1923-1955", Grasset 1961, p. 292). Le 10 mars 1948, il s'en était ouvert à son ami Fejos: "I feel more and more strongly the need of a "new" Anthropology, not so much devoted to a description, but to an understanding, a control and an achievement of human social evolution as a whole". Avec les moyens électroniques dont nous disposons aujourd'hui, l'idée d'une telle étude biologico-énergétique du groupe humain ne serait-elle pas à reprendre ?

Quantité (mesurable) d'Energie absorbée par l'Hominisation

Arrangement de l'Energie d'Hominisation

Activation (de l'arrangement) de l'Energie d'Hominisation.

En somme nous avons besoin d'une Physique ou Energétique généralisée, capable d'intégrer en elle une Anthropodynamique et une Anthropogénèse"[1]. L'ambition de Teilhard était évidemment de parvenir ainsi à une définition de l'énergie

----

1) "Le Phénomène Humain. (Comment, au-delà d'une 'anthropologie' philosophico-juridico-littéraire, établir une vraie science de l'homme, c'est-à-dire une anthropodynamique et une anthropogénèse ?)", 1954, Inédit, 1 p. Préparé pour Jacques Rueff qui désirait mettre sur pied un Symposium sur l'Homme social "où toutes les Sciences vraies seraient représentées (la Physique par Niels Bohr en personne). Exactement ce que je pousse depuis deux ans Fejos à faire !" (Lettre au Père Lejay du 3 mai 1953). Il s'agissait d'étudier "de l'Atome à l'Homme, le phénomène ou processus dit 'd'intégration' donnant naissance aux systèmes arrangés, soit en Physique, soit en Biologie, soit en Sociologie; seul moyen semble-t-il, de faire apparaître scientifiquement la signification décisive, dans l'univers, du phénomène humain" (Lettre à M. Farral du 21 juillet 1954). Au Père Leroy qui lui demandait son avis sur le sujet à traiter dans un symposium du même genre projeté par Courrier, Teilhard donnait les précisions suivantes: d'abord répondre à la question "quelle est (ou n'est pas) la valeur biologique de l'évidente "totalisation" (planétisation) humaine ?"; si la réponse admet la valeur biologique de la socialisation, traiter les problèmes subsidiaires suivants: "a) Socialisation et Spéciation. A l'intérieur de sa totalisation globale, l'Humanité continue-t-elle (au moins potentiellement) à se ramifier ? b) Socialisation et Cérébration. Mécanisme et progrès de la "co-réflexion" (dimensions mentales nouvelles, accroissement "cybernétique" de la vitesse de penser, possibilité pour l'Homme de se faire évoluer lui-même cérébralement, par self-transformation...) c) Entretien et développement chez l'Homme du "drive" d'évolution (toute la question - grandissant aussi vite que celle de la totalisation - de l'"activation" de l'énergie humaine...)". A quoi il faudrait encore ajouter "le problème d'une 'hérédité noosphérique'"(Lettre du 15 janv. 1954). Dans une lettre antérieure très importante, à Julian Huxley, Teilhard résumait ainsi son intention: "Il faut à tout prix dégager enfin une véritable discipline étudiant l'Homme comme "une force de la Nature" (étudiant le "Réfléchi" comme on étudie le "Nucléaire"). - Et la condition préalable pour cela, je le répète, c'est qu'on prenne scientifiquement position sur la nature ou bien "eu-évolutive" ou bien "pseudo-évolutive" de la Convergence humaine (celle-ci étant un fait que personne ne nie, ni ne pourrait nier)" (Lettre du 1er avril 1952).

dont nous parlons lorsque nous employons des expressions comme "la puissance d'un pays", son "potentiel économique" ou "ses tensions sociales", et d'explorer ainsi les possibilités que nous avons de la quantifier. La notion d'ultra-humain ne vise, en fin de compte, qu'à ouvrir l'horizon d'une anthropogénèse prospective, capable de nous placer devant nos réelles responsabilités (urgence d'une peréquation de la production alimentaire mondiale, nécessité d'une complémentarité des apports culturels, adoption d'une planification, etc). Elle a pour fonction de désigner, de suggérer et d'activer, elle se pose devant nous comme un chiffre que nous ne sommes pas encore parvenus à dénombrer.[1]

----

1) Pour saisir cette notion d'ultra-humain sous un aspect plus poétique, on se reportera à l'allégorie qu'inspira à Teilhard sa visite du centre nucléaire de Berkeley : "En regardant un cyclotron, réflexions sur le reploiement sur soi de l'énergie humaine", 1953, Oe. t. VII, p. 367-377. Teilhard avait été fortement impressionné : "...j'ai eu pour la première fois le sentiment de toucher le "noosphérique", enfin matérialisé en un point", écrit-il à Mlle J. Mortier, le 6 août 1952. Au Père Russo, il avait confié, quelques jours auparavant (24 juillet 1952): "...ce qui m'a fortement impressionné c'est le sentiment de contempler une manifestation (ou organe) de type absolument nouveau pour l'Homme: quelque chose où se fondent la spéculation, l'industrie, la politique, la guerre, la médecine et jusqu'à un certain point ce qu'on appelait la philosophie (toute conception, vérifiée et efficiente, de la Matière). Une sorte de bourgeon d'un état nouveau de l'Humanité,d'autant plus vivace qu'il émerge d'une convergence naturelle de causes irrésistibles.Et, en bourgeon, quelle complexité de théories et de techniques diverses associées, - sans parler de l'extraordinaire unanimité créée en ce point particulier entre une bonne centaine de "cerveaux" tendus vers la réalisation d'une oeuvre dont on peut attendre presque n'importe quoi... Une cellule ("neurone") comme on n'en avait encore jamais vue".

En ce qui concerne les comparaisons que l'on a voulu établir entre Teilhard et Nietzsche, en assimilant ultra-humain à surhomme, voici un texte où, après avoir résumé sa pensée, le Père clarifie sa position en la situant parmi d'autres avec lesquelles on pourrait la confondre: "Voici ma position personnelle, qui me fait chercher une route solidement construite sur des processus cosmiques bien constatés en dehors des routes essayées: - par Nietzsche,

Il est évident que personne ne saurait prédire, et Teilhard s'en est toujours défendu, vers quel type précis de groupement mondial les événements nous entraînent. Mais une chose est sûre, dont la reconnaissance théorique et l'admission pratique doivent encore nous alerter, c'est l'irréversibilité du processus de socialisation vers toujours plus d'interliaisons et de cohésion. De même donc, qu'à la base du Pleistocène il y eut un point critique de réflexion individuelle, de même, semble-t-il, un point critique de réflexion collective se profile devant nous, comme la préparation d'un événement de l'ordre d'une réflexion d'ensemble très intense : le point Oméga. Nous l'avons déjà situé cosmologiquement comme la condition d'irréversibilisation requise par cette gravitation de deuxième espèce exprimée par l'espace-temps biologique. Nous demeurons à ce niveau structurel pour l'approcher comme le point critique de maturation du processus de concentration dans lequel croît la Noosphère. Que pouvons-nous en dire ? [1]

----

dont l'ultra-humain (le Sur-homme) semble attendu d'une Sélection, non d'une Convergence, de l'Humanité, - par Spengler, bien entendu, qui est un pessimiste aux yeux duquel le Monde tourne en rond, - et par le grand et noble Toynbee, dont le christianisme (et l'absence de training scientifique ?) me paraissent fermer les yeux sur la réalité et la valeur du grand phénomène biologique humain de "totalisation"." (Lettre au Dr Birks du 21 sept. 1952). Tandis que le surhomme nietzschéen surmonte l'acceptation du non-sens total du devenir en assumant, par delà toute valeur imposée, l'éternel retour, l'ultra-humain de Teilhard ne fait qu'indiquer le sens dans lequel l'évolution nous contraint d'engager nos libertés.

1) Avec le point Oméga, nous possédons un excellent exemple pour illustrer notre méthode de lecture de l'oeuvre teilhardienne. Cette notion est présente dès les premiers écrits de Teilhard comme le terme surnaturel du Règne de Dieu concourant pour une part essentielle au terme naturel des progrès humains et cosmiques (cf. "Mon Univers", 1918, "Ecrits...", p. 274). Jusqu'au "Phénomène Humain" 1940 (Oe. t. I) inclus, Oméga reste surtout appréhendé en fonction des attributs que l'on doit accorder à un tel centre de convergence extrapolé par analogie et symétrie avec le passé. Mais la mise en place du troisième infini de centro-complexité amorça chez Teilhard une réflexion plus rigou-

Il convient tout d'abord de faire remarquer que si ce point critique de réflexion collective peut être inféré de notre connaissance des faits, il doit être replacé dans l'ordre de grandeur auquel il appartient et qui est celui des millions d'années. Grâce à l'établissement d'une échelle (en chiffres absolus) des temps géologiques, on est parvenu à estimer à environ huit millions d'années la vie d'un genre, et approximativement à trente millions d'années celle d'un groupe. Ce taux moyen d'évolution serait valable pour le groupe humain, s'il n'était calculé sur la longévité de rameaux divergents, alors que le propre de la noosphère est de dessiner une inflorescence convergente qui doit être traduite par une activation du processus philogénique[1]. "Si l'Homme était une "espèce" comme les autres,

----

reuse sur le contenu que l'on peut donner par structure à ce qu' il nomme désormais "point critique de réflexion collective". Si l'on veut donc saisir avec précision ce qu'il faut entendre par point Oméga, il convient de rétablir logiquement (et non pas chronologiquement) les différents niveaux d'approches qui interfèrent les uns dans les autres et s'interpénètrent continuellement: a) Oméga comme horizon structurel du processus de complexification dans lequel est prise l'humanité, b) Oméga comme condition de possibilité structurale de l'aboutissement de l'évolution (attributs qu'il faut lui conférer), c) Oméga comme lieu phénoménal significatif permettant d'en faire une relecture théologique. Teilhard avait conscience de ces différents paliers dans l'approche d'Oméga et il s'en est expliqué dans "Esquisse d'une dialectique de l'Esprit", 1946 (Oe. t. VII, p. 149-158) ; mais il s'est contenté d'un enchaînement logique qu'il estimait nécessaire du point de vue psychologique, mais qui ne peut être accepté comme apodictique. D'où, souvent, ce flottement qu'on lui a tant reproché.

1) Voir: "Le Groupe zoologique humain", 1949, Oe. t. VIII, p. 166 note 2 et p. 163; "Du Pré-Humain à l'Ultra-Humain", 1950, Oe. t. V, p. 383 note 1; "La structure phylétique du groupe humain", 1951, Oe. t. II, p. 234 note 3; "L'Energie d'Evolution", 1953, Oe. t. VII, p. 392-3; "The Antiquity and World Expansion of Human Culture", 1954, publié in "Man's role in changing the face of the earth", 1956, University of Chicago Press, p. 111; "Les singularités de l'espèce humaine", 1954, Oe. t. II, p. 366.

nous pourrions prévoir l'ordre de grandeur de sa durée probable: deux ou trois dizaines de millions d'années. Mais, justement, par suite de ses propriétés spéciales conjuguées (Réflexion, Invention, Totalisation), l'Homme semble s'hominiser avec une vitesse terrifiante; l'opération ne sera-t-elle pas achevée après un ou deux millions d'années seulement ? - Nul ne peut le dire. Mais la question se pose. La durée d'une fleur ne peut pas se déduire de la durée d'une branche, ni même parfois d'une simple feuille..."[1].

Il n'est donc aucunement question de millénarisme ou d'apocalyptique, mais de l'acheminement d'un processus vers une phase de "tension maxima"[2], car aux yeux de Teilhard on empêcherait plutôt la terre de tourner que l'humanité de se totaliser sur elle-même. C'est donc dans le domaine de dimensions psychiques nouvelles qu'il faut nous établir pour cerner structurellement ce qu'il est possible de dire du point Oméga. A son ami Gaylor Simpson exaltant le rôle de l'individu dans l'évolution, Teilhard faisait

----

1) Lettre au Dr Birks, de New-York le 30 oct. 1952. A Albert Vandel, Teilhard n'avait pas fait mention de cette activation de la convergence : "...si on admet que l'Humanité, par voie de réflexion croissante, dérive vers quelque point critique, je ne vois pas que ce point puisse être bien plus loin en avant qu'une trentaine de millions d'années (ou cinquante, si vous voulez...) : limite approximative de longévité pour le groupe humain (que rien, me semble-t-il, ne saurait pouvoir relayer, en ligne du "réfléchi")."(Lettre du 12 nov. 1949).

2) "Comment je vois", 1948, Inédit, p. 16 note 25. Teilhard s'était défendu publiquement du reproche de millénarisme dans l'enquête que lui avait proposée Marcel Brion pour "Les Nouvelles Littéraires" (11 janv. 1951, p. 1 et 4) : "Rencontre avec le Père Teilhard de Chardin".

remarquer que "scientifiquement parlant, sans doute, aucun foyer distinct de conscience superhumaine ne se précise encore sur la Terre (au moins de ce côté-ci des choses) dont on puisse affirmer ou prédire qu'il doive un jour, vis-à-vis des pensées humaines associées, jouer le rôle centralisateur tenu par notre "moi" individuel vis-à-vis des cellules composant notre cerveau. Mais ceci ne veut pas dire, bien au contraire, que, sous l'influence des liaisons qui les rassemblent, nos intelligences groupées ne se montrent pas capables d'obtenir, travaillant toutes ensemble, certains effets que chacune serait incapable de réaliser isolément, et dont chacune, au sein de l'opération collective, bénéficie 'intégralement', encore que 'non totalement'"[1]. Le type général d'avenir vers lequel nous entraîne le jeu irrésistible des forces de co-réflexion ne peut être déterminé ni en se figurant l'état psycho-anatomique atteint par l'encéphale humain, ni en tentant de préciser les contours économiques, culturels et politiques du groupe humain totalisé sur lui-même (toutes prophéties ressortissant plus aux rêveries poétiques qu'à la saine analyse scientifique), mais en admettant que la dérive de fond, qui a fait changer radicalement de nature le mécanisme phylétique divergent en le poussant définitivement, au-delà du réfléchi, dans une structure de progression convergente, ne peut, désormais, par jeu des grands nombres, que progresser toujours dans le même sens et toujours plus loin jusqu'à quelque événement de maturation et de transformation[2]. Ce qui doit caractériser l'avenir, "c'est un état supérieur de réflexion collective se traduisant non point du tout par une dilata-

----

1) "Une interprétation biologique plausible de l'histoire humaine: la formation de la Noosphère", 1947, Oe. t. V, p. 215.

2) Cf. "La structure phylétique du groupe humain", 1951, Oe. t. II, p. 228, 230-231.

tion et diversification toujours plus grandes de notre champ d'affectivité et de connaissance, mais bien plutôt par une vision du Monde (Weltanschauung) toujours plus étroitement localisée. En ce sens, on pourrait dire, théoriquement et idéalement parlant, que l'Humanité finira quand, ayant enfin compris, elle aura, par une Réflexion totale et finale, tout ramené en elle à une Idée et à une Passion communes"[1]. "Compris" signifie ici: s'être approprié collectivement la vérité contenue dans les faits, admettre communautairement le sens du monde, communier à une même perception des choses. Une lettre de Teilhard à l'un de ses correspondants éclairera peut-être ce point délicat :

"Comme vous le savez, je pense que, biologiquement, nous devons prévoir vers l'avant un point critique de co-réflexion, dont l'approche se manifestera par une variation considérable de la "température psychique" de la Terre pensante. A ces "hautes-latitudes" de convergence, des phénomènes psychiques (d'unanimisation) ont chance de se produire, dont nous n'avons encore aucune idée (...). A ce moment-là régnera sans doute une "foi" (en l'avenir, en l'espèce) que nous ne saurions imaginer encore, - mais dont on peut dire à la fois : 1) qu'elle nous rend, hic et nunc, toute prévision claire d'avenir impossible (parce que nous n'avons pas encore les "yeux" que possédera l'Homme des derniers temps), 2) mais en même temps qu'elle nous permet d'espérer (à ce degré de "con-spiration", comme dit Le Roy), la réalisation de gestes et d'attitudes qui (à notre faible température noosphérique d'aujourd'hui) sont encore impossibles. - Dans un ou deux millions d'années d'ici, l'Homme pensera et agira sûrement dans des dimensions psy-

----

1) "Le groupe zoologique humain", 1949, Oe. t. VIII, p. 163-164.

chiques nouvelles ("mystique" primante, et mystique nouvelle)"[1]. Caractériser cette sorte de seconde percée de l'espèce humaine[2] avec plus de précision peut devenir hasardeux, car nous sommes obligés de penser asymptotiquement, ou tangentiellement, à la réalité des faits. Il demeure cependant possible de dire ce qu'en conclusion des faits analysés, Oméga ne peut pas être, et par voie de conséquence, ce qu'il ne peut pas ne pas être.

Il est complètement abusif de comparer Oméga à la formation d'un cerveau collectif, car il ne s'agit pas de l'arrangement de milliards de rouages dans une mécanique bien conçue, mais d'une unanimisation d'individus qui gardent chacun leur personnalité propre.[3] On ne peut donc pas parler de fusion, mais de renforcement des réflexions engagées dans l'opération, et il faut distinguer entre une confluence des pensées en un idéal commun (Julian Huxley disait, par exemple : "common pool of shared thought and ideal"[4]),et une convergence des réflexions dans une recherche commune tendue vers un but de vérité qui se précise peu à peu. Dans le cas d'une unification, Oméga se profilerait comme engendré par le groupement même des éléments individuels rapprochés entre eux en une sorte de dénominateur commun fusionnant les diversités. Or c'est d'une union qu'il est question, au terme de laquelle Oméga n'est pas atteint, mais pressenti et attendu.

----

1) Lettre à Fr. Richaud, New-York le 14 mars 1954. Dans "Réflexions sur la compression humaine", 1953, Oe. t. VII, p. 362, on trouve également l'expression "foyer de con-spiration" des monades pensantes", le terme con-spiration étant attribué à Edouard Le Roy.

2) "Une deuxième "percée" de l'Espèce : voilà ce qui me paraît objectivement le terme naturel de l'opération". (Lettre au Père Leroy du 26 nov. 1952).

3) "La Centrologie", 1944, Oe. t. VII, p. 121.

4) Phrase d'une lettre de Julian Huxley à Teilhard et que ce dernier cite au Père Leroy dans une lettre du 26 nov. 1952.

Pour rendre compte du caractère différenciant de la co-réflexion, Teilhard accumule les termes à nuance personnaliste. "Dans la Super-Humanité naissante, (...), les milliards d'individus unanimisés fonctionnent nucléairement, par syntonisation et résonance directes de consciences"[1]. "...l'Humanité, ayant réalisé (à la fois techniquement et intellectuellement), en soi et autour de soi, le maximum de cohérence possible, se trouvera portée à un point critique supérieur - à la fois d'instabilité, de tension, de pénétration et de métamorphose - coïncidant, semble-t-il, pour nous avec les limites phénoménales du Monde", mais "pour que notre "personne" ne perde pas pied dans l'énorme pluralité humaine où, peu à peu, de toute nécessité physique, elle s'agrège, - pour que la totalisation nous libère, au lieu de nous mécaniser - force nous est bien de prévoir et d'escompter un changement de régime; force nous est bien, veux-je dire, de supposer que sous la pression, rapidement montante, qui les force les unes sur les autres, les molécules humaines vont enfin réussir à franchir la barrière critique de leur mutuelle répulsion pour tomber dans le rayon intérieur de leur attraction"[2]. Oméga, envisagé dans son acception structurelle (découlant du processus de complexification) doit donc être conçu comme le point en avant, sur lequel, dans un état de suprême déséquilibre, tombe (ou auquel vise) l'effort co-réflexif de l'humanité, préservant l'intégrité des personnes.

Ce "paroxysme de co-réflexion"[3], Teilhard a estimé qu'il était scientifiquement possible de l'interpréter comme un ultime point critique de spéciation, c'est-à-dire (la

----

1) "La Centrologie", 1944, Oe. t. VII, p. 121.

2) "Le rebondissement humain de l'évolution et ses conséquences", 1947, Oe. t. V, p. 255 et 270.

3) "Un sommaire de ma perspective phénoménologique du monde", 1954, publié in Paul GRENET : "Teilhard de Chardin, un évolutionniste chrétien", Seghers 1961, p. 218.

spéciation étant, comme nous l'avons vu, cette fonction biologique par laquelle la matière ou les formes vivantes se fragmentent pour faire souche et engendrer de nouvelles espèces) comme une accession à l'irréversible hors de l'espace et du temps[1]. "Pareil en cela à l'Atome primitif de Lemaître, le point Oméga ainsi défini se place, à strictement parler, hors du processus expérimental qu'il vient clore: puisque pour y accéder (dans le geste même d'y accéder) nous sortons de l'Espace et du Temps"[2].De même que pour les théoriciens qui admettent l'expansion de l'univers, "l'atome primitif" de Lemaître ou "l'ylem" de Gamov indiquent un quantum et totum d'énergie (une boule d'énergie) que notre représentation du début de la durée place, faute de mieux, hors de l'espace-temps, de même Teilhard se juge habilité à parler d'Oméga, toujours pour l'instant au niveau structurel, comme de la représentation que nous pouvons nous donner du mouvement d'émersion et du point d'émergence hors de nos limites spatiales et temporelles, de

----

1) Cf. "La fin de l'espèce", 1952, Oe. t. V, p. 395 ; "Hominisation et Spéciation", 1952, Oe. t. III, p. 365-379.

2) "Le groupe zoologique humain", 1949, Oe. t. VIII, p.167. C'est à propos de ce point critique de spéciation que Teilhard fit au Père Russo une remarque intéressante (mais à notre sens difficilement justifiable) à propos du marxisme :"Bien sûr, je ne prétends pas résoudre le problème de l'avenir. Mais je crois important de faire observer que, dans le cas de la spéciation humaine, la possibilité d'une notion biologique absolument nouvelle est à considérer: celle d'un "point supérieur de spéciation". - Si les marxistes atténuent leur "âge d'or", que mettent-ils à la place, scientifiquement ? A moi, ils n'ont jamais répondu qu'en termes d'indéfini et de migration sidérale. Et c'est inévitable: tant qu'ils ne reconnaîtront pas que, en Biogénèse, la "super-structure" tend à devenir plus consistante que l'"infra-structure". (Lettre du 23 déc. 1952).

tout le processus de vitalisation[1]. Ce point "climactique", comme il le nomme d'un anglicisme suggestif [2], "ne fait pas intervenir d'autre finalité, ni d'autre orthogénèse que celle qui peut exister, et que tout le monde admet sans hésiter, dans l'écoulement d'un fleuve ou la formation d'un tourbillon. La seule différence est que le flux ici brassé n'est pas une masse d'eau ou de substance galaxique, mais la totalité de l'étoffe cosmique en voie de reploiement multicentrique et total sur elle-même"[3]. Nous touchons, ici, la fine pointe de tout le raisonnement de Teilhard: Oméga est un centre qui, en vertu du maximum de centro-complexité qu'il exprime, coïncide pour nous avec le seul point accessible à notre raison, où se résume l'univers entier et qui peut donc être conçu comme "le point de rencontre entre l'Univers parvenu à limite de centration et un autre Centre encore plus profond"[4]. Pour poursuivre la démarche de sa réflexion, Teilhard quitte ici le plan structurel des phénomènes pour passer au niveau structural de leurs conditions de possibilités, qui, pour être bien compris, doit être situé dans l'enracinement épistémologique

----

1) Nous obtenons ainsi une représentation fusiforme de l'univers fermé aux deux bouts par deux sommets de nature inverse, l'un d'explosion, l'autre d'implosion. Mais prenons garde que nous demeurons dans l'ordre de la représentation qui ne peut que traduire l'expression mathématique d'une courbe ou de son équation. A propos de l'Ylem de Gamov, Joël de ROSNAY le faisait pertinemment remarquer : "Il ne s'agit pas d'un commencement absolu dans le temps associé à l'espace des relativistes, mais bien d'un début dans la durée, c'est-à-dire dans un temps retraduit par un psychisme". ("La Pré-Vie ou l'évolution biochimique", conférence ronéotypée, 41 p., Paris 1964, p. 10 note 1. On en trouvera l'essentiel dans "Les origines de la vie de l'atome à la cellule", Ed. Seuil , 1966).

2) "L'Energie d'Evolution", 1953, Oe. t. VII, p. 393.

3) "Trois choses que je vois ou une Weltanschauung en trois points", 1948, Inédit, p. 5 note 1.

4) "Le groupe zoologique humain", 1949, Oe. t. VIII, p. 172-173.

d'une philosophie de la participation à la totalité. Notre chapitre suivant éclairera et critiquera cette démarche nouvelle.

Pour l'instant, il nous faut porter un jugement sur la valeur de cette approche structurelle du point Oméga. Nous n'hésiterons pas à confesser les longues hésitations qui ont été les nôtres devant une notion qui nous a paru tout d'abord bien vaporeuse. Mais au fur et à mesure de l'approfondissement de notre enquête dans les textes teilhardiens, il nous a fallu nous rendre à l'évidence que ce qui pouvait paraître en première approximation comme une extrapolation osée, reposait tout de même sur des faits incontestablement solides. La difficulté surgit surtout de la manière synthétique dont ils sont liés, qui demande pour être comprise une longue familiarité avec des notions et un vocabulaire assez techniques et abscons. Il demeure, à nos yeux, que Teilhard a mis en évidence au niveau biologique ce que nous appellerions volontiers un parallèle du "principe de réalité" en psychanalyse : il nous force à accepter la structure de notre passé et de notre avenir comme le seul cadre dans lequel peut s'inscrire notre action.Que les dimensions de ce cadre puissent être réajustées, que sa structure puisse être exprimée autrement ou avec plus de précisions, n'empêcheront jamais que la lucidité de Teilhard soit un exemple de l'attitude constructive que la raison doit adopter devant le réel. D'ailleurs la notion de co-réflexion, la suggestion de fonder une science nouvelle de l'homme (l'anthropodynamique) nous paraissent largement étayées par les faits. Le seul complément qu'il faudrait apporter aux vues teilhardiennes serait une analyse plus poussée de l'infra-structure socio-économique (que Teilhard néglige trop vite et que les marxistes inscrivent trop rapidement dans un contexte idéologique). Quant à Oméga, compris en termes d'horizon et de limite structurelle, de visée et de tangence asymptotique, nous l'acceptons pleine-

ment, à condition que l'on n'en fasse pas le levier conceptuel qui permet de conférer au devenir lui-même une valeur ontologique et axiologique normative. Il faut que la centro-complexité, même en Oméga, demeure le cadre formel d'une ontologie (que pour notre sensibilité réformée seule la christologie peut expliciter) et non pas son expression, même indirecte. Il faut qu'Oméga reste le centre structurel de la sphère imaginée de l'univers, et non son axe ou son support ontologique. Ce qui n'empêche aucunement d'ailleurs que l'on en fasse ensuite une lecture théologique. Mais nous pénétrons déjà dans notre chapitre suivant !

CONCLUSION :

DE LA PHENOMENOLOGIE AU SYSTEME

Au terme de notre analyse de la constitution de la phénoménologie, dont la méthode de différenciation des niveaux de réflexion avait pour but de mettre en lumière la solidité des faits scientifiques allégués et le bien-fondé de leur interprétation, il est nécessaire que nous montrions maintenant comment s'articulent à cette perspective structurelle de l'évolution les problématiques ontologique et christologique qui charpentent la saisie perceptive de la réalité que nous avons appelée "ordre de la vision".

Jusqu'ici, nous avons volontairement suivi, par ordre chronologique, certains thèmes de réflexion dans l'oeuvre teilhardienne, afin de saisir leur enchaînement et leur signification en fonction du phénomène humain. Or, ce faisant, nous les avons arbitrairement isolés d'un ensemble dans le mouvement duquel tous les éléments se sont peu à peu parachevés, au fil de la progression d'une pensée qui s'est continuellement réajustée dans la totalité de son projet, en fonction des apports nouveaux qu'elle intégrait. Nous avons donc procédé à une coupe horizontale sur l'ensemble de l'oeuvre teilhardienne. Mais, pour scrupuleusement distinctive qu'elle puisse paraître, cette méthode va nous révéler l'ambiguité fondamentale de certains développements de Teilhard.

Si nous faisons un rapide inventaire des opuscules du Père, surtout depuis les années 1928-1930 (donc après le "Milieu Divin" 1926), nous pourrons constater que sa

réflexion phénoménologique est continuellement intégrée à un effort pour s'établir dans un "univers pensé"[1], construit à partir de points significatifs choisis comme axes coordinateurs du système. Pour ne pas entrer dans le détail fastidieux d'une énumération, nous ne citerons que trois exemples : "Esquisse d'un univers personnel" 1936, "La Centrologie" 1944 et "Comment je vois" 1948. Dans le premier de ces opuscules Teilhard nous annonce ainsi son projet : "Ce que je me propose donc, finalement, dans cet Essai, c'est de construire une figure du Monde physique autour de la Personne humaine choisie comme élément significatif de tout le système(...). En cours de route, je me préoccuperai uniquement d'aller logiquement jusqu'au bout des liaisons organiques qui se découvrent - juste pour voir ce qui arrive, - un peu comme on construit une Géométrie. Et c'est le succès d'ensemble qui décidera"[2]. Or un lecteur attentif aura tôt fait de remarquer que le lien logique du développement n'est pas la personne mais le Personnel-universel identifié avec Oméga.[3] De même dans "La Centrologie" que Teilhard présente, sous forme de propositions enchaînées, comme un essai d'explication

----

1) "Comment je vois", 1948, Inédit, p. 17.

2) "Esquisse d'un univers personnel", 1936, Oe. t. VI, p. 70. Plus loin Teilhard insiste à deux reprises sur la logique du système; p. 82: "Dans le système dont nous avons adopté la logique..."; p. 89: "Au cours des paragraphes précédents, nous avons essayé de construire logiquement pour nos intelligences un Monde à base de Personne."

3) Teilhard termine par ces mots: "Or, pour jutifier une perspective si naturellement harmonieuse, nous n'avons eu recours à aucune philosophie. Ni explicitement, ni implicitement, ne s'est introduite dans nos développements la notion de mieux absolu, ou celle de causalité, ou celle de finalité. Une loi de récurrence expérimentale, une règle de succession dans la durée, voilà tout ce que nous présentons à la sagesse positiviste de notre siècle." (Ibidem, p. 111). Ce n'est pas exact, car ce qui a été introduit dans le raisonnement, c'est le postulat permettant d'inférer inductivement la réalité d'un personnel universel transcendant en Oméga. On a dépassé le niveau structurel.

universelle[1], le point d'équilibre de toute la démonstration est le rôle que doit jouer Oméga : "En soi,l'idée que l'Univers tend vers quelque forme d'unité finale a hanté la pensée de tous les philosophes; et elle n'a rien de nouveau. Ce que la notion de centro-complexité a d'original et de fécond, c'est d'imposer, par structure même,au terme de la synthèse cosmique, une série de déterminations positives grâce auxquelles son existence se transcrit pour nous en termes non seulement d'intellection, mais aussi d'action. Et en effet, pour satisfaire à ces conditions de position et de fonction, il est facile de voir qu'Oméga, tel que notre loi de récurrence le décèle, doit se présenter, vu par nous, comme tout à la fois: personnel, - individuel, - partiellement actuel déjà, - et partiellement aussi transcendant"[2]. Or ne sommes-nous pas, dans l'ordre du biologique, en face d'un paralogisme concluant à l'existence à partir d'exigences structurelles ? Enfin, dans la seconde partie de "Comment je vois" où Teilhard veut "chercher à reconstruire déductivement, c'est-à-dire a priori, le système ainsi observé (y compris ses prolongements théologiques ou révélés) en partant de certains principes généraux pris comme Absolu"[3], la nécessité logique et ontologique d'une transcendance d'Oméga, sur laquelle tout l'édifice repose, est clairement exprimée: "Dans un premier temps, il faut commencer par supposer toute donnée (aucune différence ici avec la Philosophie classique) la présence irréversible et self-subsistante d'un "Etre Premier" (notre Point Oméga). Impossible autrement (logiquement aussi bien qu'onto-logiquement) de rien arrocher, c'est-à-dire de faire un seul pas en avant"[4]. On pourrait difficilement être plus explicite !

----

1) "La Centrologie", 1944, Oe t. VII, p. 105.
2) Ibidem, p. 117-118.
3) "Comment je vois", 1948, Inédit, No 25, p. 17.
4) Ibidem No 27, p. 18.

Notre sensibilité réformée voit bien évidemment poindre ici l'ombre de la théologie naturelle et l'erreur condamnée d'une identification du Dieu de la révélation avec celui des preuves. Cette espèce d'ambivalence chez Teilhard entre une phénoménologie ouverte, greffée sur l'analyse des faits, et un système cohérent permettant de se mouvoir dans un univers totalement pensé, repose entièrement sur la graduelle importance attribuée à Oméga. Tout tient par en-haut ! Dans les premiers écrits de Teilhard cette affirmation nous semble (comme nous espérons l'avoir montré) avoir un fondement avant tout christologique. Pour que la présence cosmique du Christ, perçue à travers l'établissement graduel de l'ordre de la vision, au coeur le plus intime de chaque être, puisse être précisée d'une façon logique, il fallait concevoir le terme naturel des progrès humains comme supporté par (Teilhard dit même conjugués à[1]) la plénitude du Christ ressuscité[2].

La problématique de "Mon Univers" (1918) était une problématique des fins, ou, si l'on préfère, de l'articulation des termes naturel et surnaturel de l'évolution, compris comme n'étant ni disparates, ni antagonistes, mais hiérarchisés. L'union créatrice, conçue à partir de la corrélation observée entre le mouvement de l'incarnation et celui de la genèse cosmique, voyait sa consistance théorique limitée à une "loi apparente, empirique"[3] de la corrélation entre perfectionnement naturel et sanctification

----

1) "Mon Univers", 1918, "Ecrits...", p. 275.

2) "Pour suivre la logique de ma nature, pour être fidèle à moi-même (c'est-à-dire j'espère à ma vocation), j'ai dû chercher à me préciser en quoi consiste cette présence universelle du Christ que je sentais, et que j'aimais par-dessus tout. Ce travail s'imposait. Mais il est clair qu'il représente dans ma "doctrine" une part secondaire, un peu artificielle, beaucoup plus contestable que l'état d'esprit natif qu'il cherche à légitimer et à interpréter" ("Mon Univers", 1918, in "Ecrits...", p. 273).

3) Ibidem, p. 277.

des créatures. Teilhard ne parlait pas d'une coïncidence du Christ avec oméga, mais avec l'univers[1], dont oméga n'était que le terme d'un développement axial. Or,au fur et à mesure que s'édifiait la phénoménologie, l'accent s'est porté sur une problématique de structure, c'est-à-dire sur la nature du terme immanent au processus de centro-complexification dont la co-réflexion humaine est une expression. En démontrant rationnellement **la partielle** transcendance du point oméga à partir des conditions de possibilité de l'achèvement de la genèse cosmique (niveau structural), Teilhard synthétisa en un point d'appui conceptuel sans correspondance vérifiable dans la la réalité des faits,le terme asymptotiquement visé par l'approche phénoménologique, le lieu hypothétiquement décerné à un premier moteur, et la fin, confessée par la foi, de toutes choses en Christ. Dès lors il n'y a pratiquement plus de limite à la synthèse puisque les divers ordres scientifiques, métaphysique et mystique, sont intégrés en un point qui confère solidité et consistance ontologique à tout l'ensemble. Mais la validité de cette démarche repose entièrement sur le caractère apodictique du raisonnement grâce auquel on passe, en oméga, de l'immanence à la transcendance. Teilhard écrit par exemple : "Vu en montant, de notre côté des choses, le sommet du cône évolutif (le point Oméga) se profile d'abord à l'horizon comme un foyer de convergence simplement immanente: l'Humanité totalement réfléchie sur soi. Mais, à l'examen, il s'avère que ce foyer, pour tenir, suppose derrière lui, plus profond que lui, un noyau transcendant, - divin"[2].

Cet "examen" mérite d'être "examiné" d'un peu plus près, car ou bien il nous contraint de façon nécessaire et

----

1) C'est même le titre du § 4 de "Mon Univers", 1918, "Ecrits...", p. 273; voir p. 276.

2) "Esquisse d'une dialectique de l'esprit", 1946, Oe. t. VII, p. 152. C'est nous qui soulignons.

oméga devient principe régulateur d'un système, ou bien la démarche n'est pas fondée et la phénoménologie restant ouverte à son sommet peut être réinterprétée à partir d'une autre voie d'approche, en l'occurence celle de la révélation. Nous sommes ici au coeur du débat que nous avons tenté d'instaurer, puisqu'il s'agit de savoir si un défaut dans la cuirasse du raisonnement de Teilhard va nous permettre de reprendre son projet, dans le cadre limité de l'anthropologie, à l'aide d'une problématique du révélé ou de la Parole de Dieu, de type barthien.

La preuve rationnelle de l'existence d'un foyer transcendant en oméga est-elle un paralogisme et une mystification ? Il est vain de vouloir répondre à cette question sans mettre en lumière les fondements épistémologiques qui étayent la démonstration. Nous trouvons dans un texte de 1923 la ligne de force, l'axe de progression de la réflexion de Teilhard sur le rapport sujet-objet :

"Le plus extraordinaire dans le phénomène de la connaissance, ce n'est pas que chacun de nous comprenne le Monde. Ce qui est la grande merveille, c'est que les innombrables points de vue que sont les pensées individuelles coïncident en quelque chose; c'est que nous réalisions tous, intellectuellement, l'Univers suivant un même schème; c'est que nous nous comprenions. Cette compréhension mutuelle, cette harmonie des esprits dans leur pénétration collective du réel, exige une raison d'être qui ne peut se chercher que dans l'existence d'un principe régulateur et unificateur des perceptions individuelles. Il ne suffit donc pas, pour expliquer la réussite de la pensée humaine, que chaque conscience soit coextensive à tout le connaissable. Il faut encore admettre que toutes les consciences prises ensemble, sont dominées, influencées, guidées, par une sorte de Conscience supérieure, qui anime, contrôle, synthétise, les diverses prises de possession isolément réalisées, par chaque monade, de l'Univers. Non seulement cha-

cun de nous est partiellement Tout, mais tous ensemble nous sommes pris, cohérés, dans un groupement unificateur. Il y a un Centre de tous les centres, Centre sans lequel l'édifice entier du Pensé s'évanouirait en poussière"[1].

L'importance de ce texte tient à ce qu'il met en évidence la double articulation de la réflexion épistémologique de Teilhard : l'activité de l'esprit est toujours synthèse de quelque chose, et elle s'inscrit dans une totalité qu'elle exprime; le critère de la vérité ne peut donc être que la cohérence, et cette dernière n'est, en nous, que l'évolution elle-même retraduite, à travers les lois de notre sensibilité, sur le plan rationnel. Synthèse, totalité, cohérence et évolution comme loi de notre sensibilité, autant de notions dont il nous faut préciser l'enchaînement et qui nous permettront de juger de la nature de ce "principe régulateur", "centre de tous les centres", unifiant le savoir.

C'est en réfléchissant à l'antinomie qui oppose le matérialisme au spiritualisme, que Teilhard fut amené à définir la matière comme la direction où les choses perdent toujours un peu plus d'unité, et l'esprit comme celle où elles gagnent en synthèse : "la seule consistance des êtres leur est donnée par leur élément synthétique, c'est-à-dire par ce qui est, à un degré plus ou moins parfait, leur âme, leur esprit"[2]. Toute chose est toujours quelque chose de plus que les éléments dont elle est composée. Par structure donc, l'esprit humain opère soit par analyse,

----

1) "Panthéisme et Christianisme", 1923, Inédit, p. 4.

2) "Science et Christ ou Analyse et Synthèse", 1921, Oe. t. IX, p. 55. Les termes "âme" et "esprit" doivent être mis entre guillemets. Ils n'ont d'intérêt pour nous qu'au niveau du réfléchi humain, mais ils trouvent une analogie formelle dans ce qui le précède.

soit par synthèse. Mais l'analyse qui, toujours sépare un principe ordonnateur des éléments ordonnés, n'est que l'envers d'une synthèse implicite par laquelle l'esprit se donne des ensembles à analyser, afin de progresser dans l'unification de ce qui l'entoure. Teilhard voit même là une profonde loi de la volonté : "Comprendre et vouloir, intelligence et action: ces deux facultés maîtresses de l'esprit se rejoignent en profondeur (ou plus exactement en hauteur) en un seul besoin radical dont elles sont comme des dérivations, des aspects ou des modes : le besoin d'unifier. Que l'on considère le travail de la raison dans ses efforts de synthèse, ou le travail de la volonté dans ses constructions (ou ses renoncements), la tendance de fond est la même : apporter de l'ordre et de l'organisation dans le Multiple, - supprimer autour de nous et en nous la Pluralité"[1]. On est abusé par les mots lorsque l'on parle de "synthèse scientifique" pour désigner la réduction du réel au plus petit élément commun possible; car en réalité nous désignons ainsi un mouvement de l'esprit qui ne supprime progressivement des agencements que pour en réorganiser ensuite les éléments, afin d'obtenir plus de clarté sur la synthèse globale qui nous était primitivement donnée. L'explication scientifique nous fait passer d'une synthèse non structurée à une synthèse logiquement articulée, mais elle garde comme arrière-fond l'acte synthétique par lequel opère l'esprit. Ce dernier existe en fonction de la matière, comme un mouvement par rapport à son point d'appui: "l'Esprit qui soutient tout, n'a lui-même de raison d'être et de consistance, il ne "tient", qu'en "faisant tenir". Sa sublimité et sa richesse sont liées à la multiplicité organisée qu'il embrasse dans son "angle solide". La pureté du sommet spirituel d'un être est proportionnelle à l'ampleur matérielle de sa base"[2].

----

1) "Action et activation", 1945, Oe. t. IX, p. 230.
2) "Mon Univers", 1924, Oe. t. IX, p. 78-79.

La perception synthétique, loin d'être un attribut secondaire de l'esprit humain, est au contraire l'acte essentiel par lequel il résume la totalité dans laquelle s'inscrit le processus qui lui a permis de naître. Entre le mouvement du monde et celui de l'esprit humain, il existe une secrète correlation, une intime consanguinité, celle-là même qui lie union à unification[1].

Comme nous l'ont déjà laissé entrevoir l'établissement de l'ordre de la vision et la construction de la phénoménologie, la réflexion épistémologique de Teilhard s'adosse à une problématique de la participation à la totalité. Si nous n'en avons pas encore parlé, c'est parce que le concept de totalité (ou de tout) est un englobant, qui inclut le virtuel et le possible en une capacité d'intégration progressive et indéfinie, et qui, pour être compris, doit nécessairement pouvoir être référé à la structure d'une interdépendance totale de l'ensemble des éléments qui le constituent[2]. Ainsi la structuration du réel opérée par la phénoménologie nous offre-t-elle un contenu précis auquel nous pouvons référer le concept de totalité. Mais l'implication épistémologique de ce dernier ne saurait être épuisée de cette façon, puisque la totalité demeure le fondement originaire par rapport auquel l'acte synthétique de l'esprit humain peut maintenant tenter de se situer en tant qu'élément.

Pour illustrer ce mouvement dans la penséeteilhardienne, nous pouvons citer "Comment je crois" (1934)

----

1) Sur la présupposition de la synthèse dans l'analyse,voir: "Science et Christ ou Analyse et Synthèse", 1921, Oe. t. IX p. 53-56, 61; "Que faut-il penser du transformisme ?" 1930, Oe. t. III, p. 221; "Le Phénomène Humain" 1940, Oe. t. I, p. 298; "La Mystique de la science" 1939, Oe. t. VI, p. 214; "L'analyse de la vie", 1945, Oe. t.VII, p. 138.

2) A propos du concept de totalité, voir l'intéressante communication sur "l'idée d'univers" faite par Gaston BERGER lors du second Congrès National des Sociétés de Philosophie de langue française (Lyon, 13-15 avril 1939), in "Phénoménologie du temps et prospective", P.U.F. 1964, p. 71-75.

qui s'enracine dans une notion de totalité encore indistincte et confuse que la démarche apologétique (qui intègre une ébauche de la phénoménologie) va graduellement préciser[1] :

"Pour tout homme qui pense, l'Univers forme un système interminablement lié dans le temps et dans l'espace. De l'avis commun, il forme un bloc. Pour moi ce terme n'est qu'une ébauche instable d'idée, et il s'achève inévitablement dans une expression décisive: le Monde constitue un Tout. - D'un concept à l'autre la transition est-elle légitime ? et sous quelle forme de perception s'opère-t-elle ? Il est essentiel de le noter. A cet état naissant, l'idée de Tout demeure très vague en moi, et en apparence indéterminée. S'agit-il d'une totalité statique ou dynamique ? - matérielle ou spitiruelle ? - progressive dans son mouvement, ou périodique et circulaire ? Je ne m'en occupe pas encore. Simplement, par-dessus l'ensemble lié des êtres et des phénomènes, j'entrevois, ou je pressens, une Réalité globale dont la condition est d'être plus nécessaire, plus consistante, plus riche, plus assurée dans ses voiles qu'aucune des choses particulières qu'elle enveloppe. A mes yeux, autrement dit, il n'y a plus de "choses" dans le Monde: il y a seulement des "éléments"[2]. Mon expérience m'ins-

----

1) Cf. le commentaire fouillé que le Père de LUBAC a donné de cet opuscule in "La Prière du Père Teilhard de Chardin", Fayard 1964, p. 145-222, sous le titre "Note sur l'apologétique teilhardienne".

2) "Comment je crois", 1934, Inédit, p. 4. Dans "Mon Univers", 1924, Teilhard insiste sur cette priorité du tout : "Je n'ai pas découvert laborieusement le Tout. Mais c'est lui qui, par une sorte de "conscience cosmique" s'est présenté, imposé à moi. C'est son attrait qui a tout mis en mouvement en moi, tout animé, tout organisé" (Oe. t. IX, p. 72). Dans des notes de 1921, on trouve encore ces précisions: "Dans la vie de chacun de nous, trois stades: époque (plus ou moins inconsciente) où nous ne séparons pas encore les objets, les sensations (= nappes continues de couleurs, de sons...) = phase de l'unité homogène sans relief - puis, dissociation: nous séparons. Et alors tout = somme d'objets extrinsèques, étrangers, profondément indépendants...

crit donc dans une totalité, à laquelle je participe d'une existence, elle-même débordée par la réalité qui remplit l'intervalle séparant mon existence de la totalité qui la supporte. Epistémologiquement cela signifie qu'en me réappropriant rationnellement (et synthétiquement) la réalité dont je suis issu, c'est la totalité elle-même que je ressaisis dans la vérité qu'elle <u>est</u> en moi. Non seulement notre insertion dans le tout éveille en nous le désir d'un itinéraire mystique cosmique, non seulement elle nous rend attentifs, dans l'analyse scientifique,aux propriétés des ensembles, mais aux yeux de Teilhard, elle nous certifie encore que par la démarche de notre esprit nous situant au milieu des êtres, nous saisissons quelque chose de toutes les démarches de l'univers en nous. C'est en ce sens que le sujet se découvre pris dans le filet qu'il tend sur l'objet qu'est la réalité qui l'environne et dans laquelle il se découvre à la fois centre de perspective et centre de construction de l'univers.[1]

Mais comment la vérité du sujet peut-elle coïncider avec celle de l'objet dans la réappropriation dont elle est en quête ? Par la cohérence qui est conférée au réel, répond Teilhard. On connaît ce texte fameux : "<u>La vérité n'est pas autre chose que la cohérence totale de l'Univers par rapport à chaque point de lui-même. Pourquoi suspecter ou sous-estimer cette cohérence parce que nous</u>

= <u>phase de la pluralité sans perspective</u> - succède alors (pour quelques-uns) troisième phase : conscience de la solidarité, de la nécessité de concourir à une oeuvre commune. Rien ne s'achève que par tous... = <u>phase de l'unité supérieure, hétérogène</u> = <u>avec relief</u>" ("<u>Notes sur le progrès</u>" 1921, Inédit, p. 8. Nous avons rétabli les abréviations.)

1) "<u>L'énergie humaine</u>" 1937, Oe. t. VI, p. 143-145 et "<u>Le Phénomène Humain</u>" 1940, Oe. t. I, p. 25-30, 243, 312-315. Nous différons du commentaire qu'en donne Mme Barthélemy-Madaule in "<u>Bergson et Teilhard de Chardin</u>", Seuil 1963, p. 573-577, en ce que pour nous ces réflexions de Teilhard n'introduisent pas à sa perspective strictement phénoménologique mais à sa tentative de construire un "univers pensé", un système. Mais il est évident que les deux approches se présupposent et s'impliquent l'une l'autre.

sommes nous-mêmes l'observateur ? On oppose sans cesse je ne sais quelle illusion anthropocentrique à je ne sais quelle réalité objective. Cette distinction n'existe pas. La vérité de l'Homme est la vérité de l'Univers pour l'Homme, c'est-à-dire la Vérité, tout simplement"[1]. Le plus vrai est, dans cette perspective, ce qui harmonise le mieux un plus large ensemble, à partir d'une cohérence par rapport à nous-mêmes. Car dans le centre psychique réfléchi que nous représentons, deux mouvements essentiels nous sont accessibles : d'une part le regard sur la réalité, d'autre part le retour à un espace nouveau de pénétration, celui de notre propre réflexion et des représentations que nous nous donnons du réel. Teilhard ne s'arrête pas à une exploration de la réflexivité dans sa pureté et dans les conditions de possibilité de son exercice, mais il situe la cohérence comme le juste critère de l'activité d'un foyer bipolaire qui se ressaisit, par une sorte d'extension puis de rétention, dans une perspective toujours mieux organisée de son environnement. "Le "Je" qui ne tient qu'en devenant toujours plus lui-même, dans la mesure où il fait tout le reste soi"[2]. "Plus j'y pense, note encore Teilhard, et moins je vois d'autre critère pour la vérité que d'établir un maximum croissant de cohérence universelle. Un tel succès a quelque chose d'objectif, dépassant les effets de tempérament"[3]. L'objectivité est la saisie de l'objet dans une adéquation reconnue par le consensus universel des esprits. La cohérence est donc signe d'objectivité lorsque la fécondité de sa démonstration permet de regrouper sans les forcer, ni les fausser, les éléments qu'elle ordonne ou qu'elle situe logiquement. Le problème

----

1) "Esquisse d'un univers personnel", 1936, Oe. t. VI, p. 71.

2) "Le Phénomène Humain", 1940, Oe. t. I, p. 190.

3) "Comment je crois", 1934, Inédit, p. 21 note 1.

se posera cependant de savoir si oméga peut être dit objectif (c'est-à-dire possédant une réalité subsistante en elle-même) uniquement parce qu'il est postulé par une double cohérence logique et biologique[1].

Mais l'argument décisif dans la problématique épistémologique de Teilhard est que l'évolution n'est pas seulement une théorie explicative ou une hypothèse de travail fructueuse, mais à la fois la condition imposée par le réel, à laquelle doit satisfaire toute explication des choses et la forme a priori de notre sensibilité[2]. En prenant à son compte l'expression d'Huxley, qui prétend que l'Homme "n'est pas autre chose que l'Evolution devenue consciente d'elle-même", Teilhard l'érige en condition transcendentale de perception de la durée. L'évolution est donc, en termes kantiens, à la fois catégorie de l'entendement et forme

----

1) Sur la cohérence comme critère de la vérité, voir encore : "Esquisse d'un univers personnel", 1936, Oe. t. VI, p. 92; "Le Phénomène spirituel", 1937, Oe. t. VI, p. 118, 137, 139; "Les unités naturelles humaines", 1939, Oe. t. III, p. 289-290; "La Place de l'homme dans l'univers.Réflexions sur la complexité", 1942, Oe. t. III, p. 318, 320; "Une interprétation biologique plausible de l'histoire humaine: la formation de la noosphère", 1947, Oe. t. V, p. 229; "Comment je vois", 1948, Inédit, p. 1.

2) Certains intégristes catholiques, dont un savant renommé, M. Louis Bounoure, récemment décédé, viennent de retomber dans la discussion sans objet sur le caractère illusoire de l'évolution. Pour ne pas rouvrir cette polémique surannée, nous nous permettons de renvoyer à notre article: "Dans l'univers tout se tient!", paru dans "Réforme", No 1082, déc. 1965, p. 6, et qui résume la position de Teilhard telle qu'il l'a longuement expliquée dans les articles aujourd'hui rassemblés dans le tome III des Oeuvres.En cas de doute on pourra encore se référer à l'article du professeur Michel DELSOL : "L'évolution biologique. Les faits acquis, les faits discutables , les fausses philosophies", paru dans la revue la plus intégriste et la plus anti-teilhardienne (!) "Itinéraire", Paris, No 96, sept.-oct. 1965, p.45-92, et qui exprime clairement la non-conformité de la position de M. Bounoure avec les faits paléontologiques . (p.50).

de la sensibilité dans notre connaissance de la dimension génétique du réel: "Ce qui fait et classe un homme "moderne" (et en ce sens une foule de nos contemporains ne sont pas encore modernes) c'est d'être devenu capable de voir, non seulement dans l'Espace, non seulement dans le Temps, mais dans la Durée, - ou, ce qui revient au même, dans l'Espace-Temps biologique; et c'est de se trouver, par surcroît, incapable de rien voir autrement, - rien - à commencer par lui-même"[1]. Parce qu'"aujourd'hui, la connaissance positive des choses s'identifie avec l'étude de leur développement"[2] et que la limitation qui lui est imposée par le jeu des séries temporo-spatiales est celle d'un enveloppement dans la durée, l'évolution devient une "condition générale à laquelle doivent se plier et satisfaire désormais, pour être pensables et vrais, toutes les théories, toutes les hypothèses, tous les systèmes"[3].

La durée imprégnant désormais tous les êtres jusqu'à leur dernière fibre, la perception du temps organique devient une loi de notre expérience sensible,qui aussi loin que nous la prolongions, reste absolument prisonnière de l'immensité phénoménale. Elle n'apporte aucune explication des choses mais une vue plus exacte de leur intégrité qualitative.[4] Car, clé du réel universel,"forme" de toute connaissance historique, perception d'une unité dynamique fondamentale, l'évolution représente l'accession collective à une dimension nouvelle,de la connaissance,de la structure de l'esprit et de celle du monde[5]."Expression

----

1) "Le Phénomène Humain", 1940, Oe. t. I, p. 242-243.
2) Ibidem, p. 41.
3) Ibidem, p. 242.
4) "Les fondements et le fond de l'idée d'évolution", 1926, Oe. t, III, p. 179-184.
5) "Que faut-il penser du transformisme ?", 1930, Oe. t.III, p. 215; "Du cosmos à la cosmogénèse",1951, Oe. t. VII, p. 264-265; "La montée de l'Autre", 1942, Oe.t.VII,p.77-80.

de la loi structurelle (à la fois d'"être" et de connaissance) en vertu de laquelle rien, absolument rien, nous le voyons maintenant, ne saurait entrer dans notre vie et vision que par voie de naissance (c'est-à-dire en fonction d'antécédents liés eux-mêmes à la totalité des états antérieurs de l'Univers), - synonyme, en d'autres termes, de la "pan-liaison" temporo-spatiale du phénomène -, l'idée d'Evolution n'a plus rien de commun, et depuis longtemps (quoiqu'on le radote encore), avec une hypothèse. Mais, prise au sens général de "cosmogénèse", elle constitue le seul cadre dimensionnel où puisse désormais fonctionner notre faculté de penser, de chercher et de créer. Et dès lors (considérée, j'insiste, à ce premier degré, si vague soit-il, de "prise de conscience d'un mouvement cosmique") non seulement elle doit être considérée comme sûre, - mais encore faudrait-il intellectuellement désespérer de tout esprit qui ne verrait pas qu'elle forme, d'ores et déjà, l'étoffe de toutes nos certitudes"[1]. L'évolution n'est donc pas seulement une façon adéquate de décrire le passé, mais la condition de possibilité a priori de toute perception dans la durée.

Ces précisions épistémologiques laissent clairement apparaître l'intime liaison qui coordonne pour Teilhard l'acte même du sujet percevant à la structure spécifique de son insertion dans la totalité. Parce que l'homme est "l'Univers qui se concentre en Pensée"[2], il ne pourra se

---

1) "Réflexions sur la probabilité scientifique et les conséquences religieuses d'un ultra-humain", 1951, Oe. t. VII, p. 282-283.(Nous avons rétabli la note infrapaginale en l'insérant entre parenthèses dans le texte.) Cf. "L'esprit nouveau", 1942, Oe. t. V, p. 111-113 ; "Sur les degrés de certitude scientifique de l'idée d'évolution", 1950, Oe. t. III, p. 348 ; "Les singularités de l'espèce humaine", 1954, Oe. t. II, p. 298 note 2.

2) "Le Phénomène Spirituel", 1937, Oe. t. VI, p. 123.

réapproprier intellectuellement la totalité dont il émerge qu'à partir d'un point où cette dernière se ramasse en une cohérence totale par rapport, d'une part, à l'ensemble des synthèses successives par lesquelles s'est construite l'évolution, et en fonction, d'autre part, des exigences que la réflexion est en droit d'avoir en vue de la conservation de ce qui la constitue comme acte spécifique d'une personne. Et ce point ne peut être qu'oméga, puisqu'il correspond structurellement à l'accession collective à une conception du monde et à une perception de la vérité des choses, toujours plus unifiées. Mais il n'y a pas pour Teilhard d'accession logique à un universel abstrait sans garantie ontologique de participation à un universel concret transcendant, car sa problématique n'est pas celle d'un savoir absolu hégélien qui se reconquiert réflexivement au-dessus du spectacle du monde,mais celle d'une convergence, dans l'action des pensées tendant toutes ensemble vers un but commun, de l'évolution elle-même, dont l'homme est la flèche. Penser en synthèse évolutive signifie que le système pensé ne correspond pas seulement à une cohérence logique, mais aussi à une cohérence biologique, support phénoménal d'une participation ontologique. Et c'est par ce biais que Teilhard introduit dans la quête de l'intelligibilité de l'évolution, le problème structural des conditions de possibilité de son achèvement.

Dans une contribution récente, Mgr. Bruno de Solages a parlé des "preuves teilhardiennes de Dieu", les regroupant sous trois chefs[1] : - nécessité pour l'action humaine de déboucher sur un absolu récoltant pour toujours le fruit de son effort (oméga doit être actuel, irréver-

----

1) Bruno de SOLAGES, "Les preuves teilhardiennes de Dieu", in "L'Homme devant Dieu" (mélange offert au Père Henri de Lubac), Aubier 1964, t. III, p. 125-132. Cet article cite la plupart des textes importants de Teilhard sur le sujet et il donne l'ordre des "preuves" tel que Teilhard l'a lui-même suggéré in "Comment je vois", 1948, Inédit, p. 13-14.

sible, incorruptible, transcendant); - nécessité d'un centre personnel aimant permettant une totalisation personnalisante de la convergence noosphérique (oméga doit être un personnel universel); nécessité d'un premier moteur à l'évolution (oméga doit être l'Un attirant à lui le multiple). Nous renvoyons à cette étude, qui nous dispense de nous étendre sur les détails de la démonstration. Ce qui doit, par contre, retenir notre attention, c'est le paralogisme (s'il y en a un) qui soustend l'ensemble de la démarche de Teilhard lorsqu'il infère, de la corrélation épistémologique entre la structure de l'esprit et celle du processus de centro-complexité, l'existence objective en oméga d'une réalité exigée par l'intelligibilité que nous prenons des ambitions de notre action. Tandis qu'une démarche de type blondélien passe à un ordre tout autre que celui des conditions de possibilité pour dire "c'est", Teilhard juge l'affirmation d'existence nécessaire en vertu d'un postulat nouveau, la viabilité de l'univers, qu'il expose ainsi :

"A part quelques forcenés de l'anti-intellectualisme que leur outrance même élimine, personne ne doute sérieusement que le Monde, pour être, doit être pensable : d'où il suit que sa seule existence est une garantie positive pour notre raison qu'il possède effectivement toute propriété sans laquelle il ne pourrait pas être pleinement pensé. Tel est le fondement de toute juste Métaphysique. - Or, d'une manière générale, et avec juste autant de rigueur (sinon de précision), la même dialectique ne peut-elle pas être reprise, et cette fois au profit de la Physique, rien qu'en remplaçant le mot pensable par le mot vivable ? Autrement dit, du fait qu'une chose existe, et se maintient, et croît in natura rerum, n'avons-nous pas le droit de conclure légitimement que cette chose trouve, en soi et autour de soi, tout ce sans quoi, à un titre quelconque (air, nourriture, lumière...), elle ne saurait absolument

pas subsister ? Cohérence biologique: complément ou extension de la cohérence logique... Plus on pense à cette économie générale de l'Etre et de la Vie, plus on se convainc que si, dans le cas de l'élément humain nouvellement parvenu à l'extrême de ses exigences individuelles, nous arrivons à reconnaître qu'il y a un moyen, et un seul, de rendre le Cosmos respirable, nous pourrions être sûrs que ce moyen existe, - c'est-à-dire qu'il correspond à une structure objective et réelle du Monde qui nous contient"[1].Doublant la dialectique de la connaissance, une dynamique de la croissance et de l'action confère au réel, en plus de la propriété d'être intelligible, celle d'être agissable et activant jusqu'au bout pour la volonté, de sorte que la loi de nos ambitions devient la loi des choses : "Ce que notre raison et notre coeur exigent essentiellement et positivement pour être satisfaits, le Monde le possède"[2]. Si l'on admet que le nécessaire est le réel pleinement compris, c'est-à-dire situé dans un enchaînement d'antécédents et de conséquents, on refusera le paralogisme qui consiste à passer du possible exigé au réel affirmé, c'est-à-dire à Dieu dans le cas d'oméga. Mais l'astuce de Teilhard est d'avoir inscrit son épistémologie à l'intérieur de l'ordre physique, de sorte que là où la nécessité logique ne peut conduire à l'affirmation métaphysique,elle est relayée par le caractère nécessaire d'une affirmation phy-

----

1) "Un Phénomène de contre-évolution en biologie humaine ou la peur de l'existence", 1949, Oe. t. VII, p. 197-198.

2) "Action et Activation", 1945, Oe. t. IX, p. 222, cf. p. 221-223; voir"Le rebondissement humain de l'évolution et ses conséquences", 1947, Oe. t. V, p. 264-266: "C'est donc, pouvons-nous conclure, que, à moins d'accepter l'idée d'un Monde destiné, par défaut de construction, à avorter sur lui-même, irréversibilité et personnalisation évolutives (malgré l'anticipation qu'elles impliquent de l'avenir) sont des réalités d'ordre, non pas métaphysique, mais physique: en ce sens qu'elles représentent, juste comme les dimensions de Temps et d'Espace, certaines conditions générales auxquelles doit satisfaire la totalité de notre expérience" (p. 265-266).

sique de la transcendance d'oméga, sans laquelle l'exercice même de la réflexion se trouve compromis, et dont Teilhard voyait la justification objective dans un futur "consentement universel"[1]. Il reconnaissait introduire ainsi le postulat selon lequel l'univers ne saurait, par construction, décevoir la conscience qu'il engendre[2], et transposer en lois énergétiques les termes d'un problème noéticologique. "Je n'ignore pas, écrit-il, les objections dialectiques et psychologiques par lesquelles une certaine philosophie agnostique ou "réaliste" cherche à miner la solidité de cette intuition. Mais je pense que ces analyses dissolvantes ne tiennent pas devant le caractère biologiquement nécessaire du phénomène"[3].

Qu'on nous permette, avant de porter un jugement sur la solidité conceptuelle de cette démarche de pensée qu'est la synthèse évolutive, de citer un texte un peu long, mais qui nous paraît être l'ultime plaidoyer de Teilhard : "Posé en termes d'exigence psychologique, le problème zoologique de l'avenir de l'Espèce paraît évidemment s'engager sur des bases bien frêles. Depuis quand, en effet, nos désirs seraient-ils devenus une mesure du Réel ? Et, du reste, comment ferait le Réel pour se plier à la multiplicité contradictoire de nos désirs ? A première vue, rien de plus a-scientifique (parce que rien de

----

1) "Evidence à vérifier par chacun, individuellement, en attendant, j'en ai la conviction, que sa résultante statistique finisse par constituer explicitement un "consentement universel". ("La Structure phylétique du groupe humain", 1951, Oe. t. II, p. 232 note 1.

2) "Je reconnais introduire ici un postulat: à savoir que l'Univers ne saurait, par construction, décevoir la Conscience qu'il engendre. Mais ce que je prétends c'est que, refusé ce postulat("de l'activance maxima du Conscient par le Réel"), le Monde s'arrête automatiquement". ("La réflexion de l'énergie", 1952, Oe. t. VII, p. 350 note 1) ; cf. "L'énergie d'évolution", 1953, Oe. t. VII, p. 392 note 1.

3) "Super-Humanité, Super-Christ, Super-Charité", 1943, Oe. t. IX, p. 206.

plus subjectif) que de faire intervenir un sentiment, un goût, dans nos extrapolations de l'Anthropogénèse. Et pourtant, de l'avis de tous, n'est-il pas un cas - un cas au moins - où une cohérence primaire, <u>basique</u>, se découvre, reliant la structure objective du monde, non plus seulement avec les formes logiques de notre entendement, mais avec certaines propensions primordiales de notre sensibilité ? Par nature (et malgré certains vertiges se produisant sporadiquement à l'intérieur du Réfléchi) toute conscience, plus elle est cérébralisée, ne s'oriente-t-elle pas invinciblement vers l'<u>être</u> plutôt que vers le <u>non-être</u> ? au point que, sans cette priorité accordée depuis toujours sans discussion, par tous les vivants, à la Vie sur la Mort, nous ne concevrions même pas la possibilité physique d'une Evolution ? Eh bien ! ceci vu et admis (je veux dire le fait d'une irrésistible tendance du <u>Weltstoff</u> à être plutôt qu'à ne pas être), comment ne pas observer qu'une question ultérieure se pose immédiatement: j'entends celle de savoir si ce que nous appelons confusément "préférence pour l'être" ne se révélerait pas à l'analyse (dans le cas du Réfléchi) comme un vecteur psychologique complexe, formé de plusieurs composantes primaires à l'action desquelles aucune conscience humaine ne saurait échapper, - quelles que soient les modalités individuelles de son tempérament ? Plus précisément, <u>l'idée d'être</u>, dans le langage universel humain, désigne-t-elle n'importe quelle forme de survie ? ou plutôt le terme ne signifierait-il pas (identiquement, et dans tous les cas) <u>être pour toujours</u>, et <u>émerger tout entier</u> ? ... Voilà ce sur quoi il me paraît essentiel d'attirer l'attention non pas des métaphysiciens, mais des physiciens, en insistant sur la <u>désactivation radicale</u> d'Energie qu'entraînerait pour l'Homme la prévision, au terme de la phylogénèse en cours, soit d'un anéantissement total, soit seulement d'une condition diminuée. En matière

d'évidences si primitives et fondamentales qu'on ne saurait les comparer qu'à notre perception (aussi indiscutable qu'inexplicable) d'un espace à trois dimensions, il est impossible de "démontrer". Et tout ce que je puis faire, en l'occurence, c'est de renvoyer chacun au témoignage de sa conscience, - ou tout au moins de sa subconscience mieux analysée." [1]

Nous sommes maintenant en mesure d'indiquer pourquoi nous refusons que la phénoménologie de Teilhard s'intègre en un système dont le pivot conceptuel est la transcendance requise d'oméga, mais en même temps comment nous estimons que l'intention profonde qui anime sa recherche peut être réassumée christologiquement. Nous regroupons nos remarques en quatre développements.

1. La démarche rationnelle qui postule la transcendance d'oméga ne peut être acceptée comme apodictique. Le génie de Teilhard est incontestablement la synthèse. Mais nous avons insisté sur le caractère particulier qu'elle revêt dans son oeuvre : il s'agit de la synthèse par cohérence[2], c'est-à-dire d'une démarche de l'esprit qui, parce qu'elle résume en elle la totalité qui la soutient, inclut le problème des conditions physiques de sa possibilité d'exercice. La synthèse telle que la pratique Teilhard ne se présente ni comme une suite d'enchaînements notionnels en un raisonnement de type logique allant du simple au complexe, ni comme une fusion de type hégélien réduisant l'opposition de deux contraires, mais comme l'intégration d'un faisceau d'analyses en une coordination supérieure dont la clarté rejaillit ensuite sur les éléments de l'ensemble considéré. Or cette intégration incluant le temps (ou plutôt la durée) comme forme a priori et vecteur dynamique de la coordination, ne peut

----

1) "Les singularités de l'espèce humaine", 1954, Oe. t. II, p. 359-361.
2) Elle se retrouve à un double niveau : - dans ce que nous avons appelé la "formalisation", - et dans la constitution d'un système explicatif de l'univers.

que circonscrire comme lieu de passage à la limite le point oméga, compris comme asymptote temporelle. En aucun cas elle ne pourra se prononcer sur un éventuel dépassement par émergence du cadre même dans lequel opère la synthèse. Et ceci est également valable pour les niveaux physique et structural auxquels se réfère Teilhard. Coordonnant des plans de réalité différents (celui de l'arrangement structurel et celui de la liberté active), mais les inscrivant dans une même totalité acceptée comme temporellement évolutive, la synthèse teilhardienne ne peut faire appel à aucune nécessité contraignante pour nous conduire apodictiquement à l'affirmation d'un ordre nouveau de réalité irréductible aux ordres précédents, sans encourir le reproche de paralogisme. Parler de discontinuité, de seuil et de point critique de retournement, c'est demeurer à juste titre dans le problématique qui situe, indique, et circonscrit. Car la synthèse ne peut donner plus que l'ensemble des analyses qu'elle coordonne. Elle ne peut qu'ouvrir des voies d'approche; tout passage à l'assertorique réclame une option ou une foi lorsqu'il s'agit d'obtenir, par induction, le terme transcendant d'une série immanente. C'est d'ailleurs pourquoi Teilhard en appelle au témoignage de la conscience de chacun et utilise en général le terme postuler, qui renvoie à une logique de l'assentiment et non à une logique de l'implication[1]. Mais s'étant persuadé de la

----

1) Un article publié dans "L'Anthropologie" en 1948 montre que Teilhard était très conscient des limites de son raisonnement par cohérence : "En présence de cette cohérence (non pas close comme celle d'un système, mais ouverte comme celle d'une méthode ou clef de recherche progressive), - en présence de tant de cohérence, dis-je, je pense qu'il faudrait des raisons positives bien sérieuses pour se dérober; et je n'en vois, pour mon compte, aucune proportionnée. Reste que, prise isolément surtout, chacune des propositions ci-dessus formulées n'est pas absolument déductive, ni par suite cogente; elle correspond donc à une intuition, c'est-à-dire à une sorte de choix. Il demeure donc possible à chaque anneau, de se dégager de la chaîne. Mais alors qu'on le remarque bien,

nécessité psychologique d'une adhésion à une perspective générale de l'univers rendant le réel continuellement homogène à lui-même[1], il a utilisé l'acceptation escomptée d'une transcendance d'oméga comme point d'appui conceptuel permettant de reconsidérer "a priori" l'ensemble de la construction édifiée. Or nous prétendons qu'il y a pétition de principe et dépassement des conditions temporelles de notre connaissance, à affirmer que le seul endroit et la seule forme sous laquelle existe réellement le tout est oméga, sous prétexte que rien ne vient limiter la complexité d'un point[2]. Nous ne pouvons parler d'oméga comme

----

c'est avec le résultat et à condition de s'engager sur l'autre branche de l'option. Or ceci, pour un esprit logique, menace de retentir dangereusement sur le domaine de l'action." ("Agitation ou genèse", 1947, Oe. t. V, p. 287-288). Dans cet article il n'est pas question d'accepter la transcendance d'oméga, mais seulement la foi chrétienne. Nous reprendrons ce point.

1) C'est dans "Comment je crois", 1934, Inédit, p. 2, que Teilhard donne sa célèbre définition: "sur le plan strictement psychologique (...), j'entends par "foi" toute adhésion de notre intelligence à une perspective générale de l'Univers. On peut chercher à définir cette adhésion par certains aspects de liberté ("option") ou d'affectivité ("attrait") qui l'accompagnent. Ces traits me paraissent dérivés ou secondaires. La note essentielle de l'acte de foi psychologique, c'est à mon avis, de percevoir comme possible et d'accentuer comme plus probable, une conclusion qui, par l'ampleur spatiale ou par éloignement temporel, déborde toutes prémisses analytiques. Croire c'est opérer une synthèse intellectuelle."

2) "Comment je crois", 1934, Inédit: "Au lieu de regarder le Cosmos du côté de sa sphère extérieure, matérielle, retournez-vous donc vers le point où tous les rayons se rejoignent ! Là aussi, ramené à l'Unité, le Tout existe, - et concentré dans ce point, vous pouvez le saisir tout entier" (p. 12). "Non le Tout n'est pas l'immensité détendue,et dissolvante, où vous cherchez son image. Mais il est essentiellement, Lui comme nous, un Centre, doué des qualités d'un centre" (p. 13).

"Esquisse d'un univers personnel", 1936, Oe. t. VI, p.84: "La Totalité n'est saisissable que dans un point où elle se ramasse. Et un tel point est parfaitement concevable, puisque rien ne limite, dans le domaine de l'Esprit-Matière, la complexité intérieure d'un point".
"L'Energie Humaine" 1937, Oe. t. VI, p.178: "La totalité d'une sphère se trouve aussi bien ramassée au coeur ponctiforme de celle-ci que répandue sur l'ensemble de sa surface; ou plutôt elle ne se trouve réellement que là".
Cf. "La Centrologie" 1944, Oe. t. VII, p.125.

centre de convergence qu'à partir de notre situation d'hommes entraînés dans le mouvement convergent de l'humanité sur elle-même. Il nous est impossible d'accéder spéculativement à la transcendance d'oméga sans entrer dans une démarche soit de théologie naturelle (que nous refusons), soit mystique (dont nous acceptons la possibilité mais qui ressortit à un ordre étranger à la logique rationnelle). Situés sur les méridiens de la sphère dont Teilhard aimait à tirer exemple, nous pouvons, certes, viser le pôle où ils doivent se rejoindre, mais il nous est interdit de nous y transporter pour observer par anticipation l'harmonie du jeu complexe dans lequel nous sommes pris.[1]

2) L'affirmation rationnelle de la transcendance d'oméga relève de la théologie naturelle. Kant l'a irréfutablement démontré, il n'existe aucune preuve apodictique de la transcendance de Dieu. La démonstration teilhardienne, malgré l'immixtion du niveau physique dans ses prémisses épistémologiques, se heurte aux mêmes difficultés auxquelles s'achoppe la pensée philosophique depuis près de deux siècles. Sur le plan logique le point oméga peut être saisi comme une limite mais non pas comme le terme d'une série qui, étant en même temps hors série, instaurerait le transscendant[2]. La fin de l'évolution est proprement inconcevable, tout comme le commencement du pédoncule d'un phylum, par exemple. Nous nous heurtons là

----

1) Cf. "Comment je vois", 1948, Inédit, p. 1.

2) A propos d'Oméga : "Mais sous cette face évolutive, il ne montre encore, prenons bien garde, que la moitié de lui-même. Dernier terme de la série, il est en même temps hors série. Non seulement il couronne, mais il clôt. Autrement la somme défaillerait sur elle-même, - en contradiction organique avec toute l'opération." ("Le Phénomène Humain", 1940, Oe. t. I, p. 301).

aux limites de notre faculté de connaître. Sur le plan structurel nous pouvons certes prévoir un mouvement d'émersion vers un seuil critique de réflexion collective, mais non pas un point d'émergence susceptible d'être appréhendé dans sa réalité objective de fondement divin de l'évolution. Enfin sur le plan structural nous sommes à même de discerner en nous les impérieuses exigences d'éternité inscrites dans le ressort profond de notre action réfléchie,ainsi que notre désir fondamental de savoir sauvegardée pour toujours la note secrète de notre personnalité, mais nous ne pouvons en conclure autrement que par une option de foi,l'existence d'un centre personnel et transcendant en avant de nous.

Teilhard connaissait la nécessité de cette "grande option"[1], mais il voulait qu'elle se prenne à travers tout l'univers en évolution, dans un grand geste de responsabilité et d'amour qui nous jetât résolument au creuset de la socialisation. C'est pourquoi il lui semblait si vital, dans toutes les dernières années de sa vie, de synthétiser une foi humaniste en "l'en-avant" avec une foi en la transcendance de "l'en-haut"[2]. Aussi ses preuves rationnellee sont-elles moins une démonstration, qu'un pressant plaidoyer pour que l'homme ne se refuse pas à la construction de l'avenir. Longtemps nous avons hésité entre l'interprétation du professeur Crespy qui estime que Teilhard applique à tout l'univers le "credo ut intelligam" anselmien pour "montrer que la foi seule comprend en dernier ressort

----

1) Cf. "La grande option", 1939, Oe. t. V, p. 57-81.

2) Cf. "Le Coeur du Problème", 1949, Oe. t. V, p. 339-349. Teilhard donnait beaucoup d'importance à cet opuscule.

l'intention obscure de la science"[1], et la conclusion du Père d'Armagnac qui voit surtout en Teilhard un apologète[2]. Nous nous rangeons finalement à cette dernière opinion, tout en précisant que la visée apologétique de la construction teilhardienne a principalement pour but d'édifier le fondement d'une théologie naturelle.

Teilhard a tenté une approche rationnelle de la transcendance d'oméga, il a même insisté avec une force et un désir de convaincre sans précédent sur l'urgence qu'il y a à reconnaître un foyer d'irréversibilité à l'évolution, parce qu'à ses yeux un exposé dogmatique de la christologie devait pouvoir s'appuyer sur les "preambula fidei" d'une théologie naturelle, que par tradition de foi et pratique scientifique il fonda sur un réalisme confiant en la valeur absolue des constructions de la raison[3]. Ne croyant plus à une saisie métaphysique de l'être en tant

----

1) G. CRESPY, "La pensée théologique de Teilhard de Chardin", Ed. Universitaires, Paris 1961, p. 169. Dans "Christianisme et évolution", 1945, Inédit, p. 1, Teilhard mentionne : "Comme le titre de ce mémoire l'indique, je n'écris ces lignes que pour apporter au travail commun de la conscience chrétienne une contribution individuelle, exprimant les exigences que prend dans mon cas particulier la "fides quaerens intellectum"."

2) Chr. d'ARMAGNAC, "La pensée du Père Teilhard de Chardin comme apologétique moderne", in Nouvelle Revue Théologique, 94e année, tome 34, no. 6, juin 1962, p. 598-621.

3) Parlant de la réflexion perçue du Divin sur le Monde, à partir d'oméga, pour désigner le Phénomène chrétien, Teilhard indique en note qu'il s'agit d'une confirmation essentielle de l'existence transcendante d'Oméga: "Essentielle à double titre: religieusement d'abord, sans doute, pour fortifier notre adoration; mais intellectuellement, aussi, pour nous donner confiance en notre raison. Si, en effet, rien ne venait confirmer l'existence de l'Oméga reconnu par nous comme théoriquement nécessaire pour cohérer le Monde, ne serait-ce pas là une sérieuse atteinte à notre confiance en la valeur constructive de la raison humaine ?" ("Comment je vois", 1948, Inédit, p. 16 note 24).

qu'être, il transposa sur ce qu'il nommait son "ultra-physique réaliste de l'union"[1], la nécessité qu'il voyait de préparer un substrat concret, phénoménal, à partir duquel puisse en quelque sorte se "matérialiser", pour la pensée et la piété, les grandes affirmations de la foi chrétienne. Tout le poids de l'évolution tombant en équilibre sur le point oméga, il suffisait d'identifier ce dernier avec la notion, peu claire exégétiquement, de Christ Universel pour que toutes les perspectives se clarifient et s'harmonisent. A notre sens (mais peut-être un jugement catholique serait-il différent), le génie de Teilhard s'est ici nettement mépris. De la phénoménologie il a passé au système, dans lequel oméga, pierre angulaire et clé de voûte de l'ensemble, permet de synthétiser artificieusement les ordres, bio-physique (loi de complexité-conscience, processus cosmique d'arrangement), ultra-physique (loi de l'union ou centrologie rendant l'univers intelligible dans la totalité de son développement) et enfin théologique (création, incarnation, et rédemption devenant arbitrairement, sans élaboration dogmatique précise, les trois faces d'un même mystère: la plérômisation[2]).Nous avons suffisamment insisté sur la profondeur de l'itinéraire spirituel de Teilhard et sur la solidité de son analyse structurelle de l'évolution, pour refuser catégoriquement le système dans lequel il veut finalement inclure ces apports positifs. Nous ne rendrions pas service à son intuition christologique en acceptant d'identifier la transcendance du Dieu qui s'est révélé en Jésus-Christ, avec ce point de

----

1) "La Centrologie", 1944, Oe. t. VII, p. 106.

2) Voir particulièrement à ce sujet: "Quelques vues générales sur l'essence du christianisme", 1939, Inédit, 4 p.; "Christianisme et évolution. Suggestions pour servir à une Théologie Nouvelle", 1945, Inédit, p. 7 ; "Comment je vois", 1948, Inédit, p. 20-21.

convergence de la co-réflexion humaine, cet étranglement cosmologique de la durée qu'est oméga, et qui n'appartient qu'à l'ordre de la représentation par laquelle nous retraduisons une extrapolation asymptotique. Notre contribution propre de théologien réformé est ici de réassumer, par la voie toute différente d'une élaboration dogmatique autonome, l'intention profonde de Teilhard, qui est de donner sens à tout l'univers dans le Christ.

3) Oméga ne nous apporte aucune connaissance de l'action du Christ dans le monde. Notre lecture de l'oeuvre teilhardienne s'est ouverte sur l'évocation de l'expérience mystique en laquelle elle s'enracine, pour s'établir dans cet "ordre de la vision", où, dans une sorte d'immanentisation du transcendant au coeur d'une absolutisation de l'immanent, la présence cosmique du Christ est perçue comme le fondement de l'être en toutes choses. Malgré le choix que, par fidélité à la révélation, nous faisons d'une théologie de la rupture, l'expérience mystique de Teilhard demeure, pour nous, le rappel de l'unité spirituelle vécue dans laquelle doit s'achever toute exploration christologique. Aimer Dieu de tout l'univers en évolution, participer à la construction de la terre parce que le Christ remplit dès maintenant tout, tel est le grand message que Teilhard nous aura laissé[1]. Mais la perspective si équilibrée du "Milieu Divin" nous paraît, au cours de la lente structuration de la phénoménologie, s'être infléchie au profit d'oméga. L'enracinement du Christ universel dans

----

1) Nous nous permettons de renvoyer à notre article "Attualità del messaggio spirituale dell'ambiente divino" in "Il messaggio spirituale di Teilhard de Chardin" (Actes du colloque de Milan sur le "Milieu Divin", 24-25 mai 1965). Ed. du Centre italien d'études teilhardiennes, Milan 1965.

une interprétation de l'incarnation, si net dans les premiers écrits[1], semble s'être insensiblement transformé en une expérience, vécue par Teilhard et souhaitée pour l'ensemble des hommes, d'une attirance, d'une attraction (d'un "pull" opposé au "push", aimait-il dire en anglais) d'oméga sur les consciences, au point que, sans que soit jamais niée l'importance fondamentale du Christ historique, tout se passe comme si ce dernier n'était compris, finalement, que comme une confirmation de l'influence d'oméga, identifié avec le Christ Universel[2].

----

1) Voir par exemple "Le Milieu Divin", 1926, Oe. t. IV, p. 140-141; mais aussi "Mon Univers", 1924, Oe. t. IX, p. 88-94; "Forma Christi", 1918 in "Ecrits...", p. 335-353.

2) La justification détaillée de ce point réclamerait de trop longs développements. Nous ne citerons donc qu'un texte, auquel nous adjoindrons le témoignage épistolaire de Teilhard. Dans "Introduction à la Vie chrétienne",1944, Inédit, p. 5-6, Teilhard résume très sereinement sa position sur la difficulté que nous pouvons éprouver à "surmonter, au moins indirectement, cette répugnance naissant d'une disproportion que nous croyons sentir entre le Christ-Universel et l'Homme-Jésus". Voici ce qu'il en dit : "concrètement et historiquement, il est incontestable que la notion vivante et conquérante du Christ-Universel est apparue et a grandi dans la conscience chrétienne à partir de l'Homme-Jésus reconnu et adoré comme Dieu. Encore aujourd'hui, supprimer l'historicité du Christ (c'est-à-dire la divinité du Christ historique) serait faire s'évanouir instantanément dans l'irréel toute l'énergie mystique accumulée depuis deux mille ans dans le phylum chrétien. Christ né de la Vierge et Christ ressuscité : les deux ne forment qu'un seul bloc inséparable. En présence de cette situation de fait, une attitude légitime et "calmante" pour le croyant moderne paraît être de se dire ceci: "Toutes réserves faites sur la façon, souvent peu critique, dont les auteurs pieux ont essayé de décrire la psychologie de l'Homme-Dieu, je crois à la divinité de l'Enfant de Bethléem parce que, dans la mesure, et sous la forme où celle-ci est historiquement et biologiquement incluse dans la réalité du Christ Universel auquel s'adressent plus directement ma foi et mon adoration." Position confiante et raisonnable, qui respecte et accepte toutes les implications de ce qui est sûr, et laisse en même temps la place et la liberté convenables aux progrès à venir de la pensée humano-chrétienne.

./.

Nous nous heurtons ici au développement central par lequel Teilhard noue sa synthèse, en montrant que dans un univers de structure convergente au sein duquel émerge la

----

Ainsi ce flux d'omégalisation dans lequel Teilhard voyait les molécules humaines jetées par convergence (cf. "L'atomisme de l'esprit", 1941, Oe. t. VII, p. 55-63), lui apparut de plus en plus comme l'effet sur les consciences de l'énergie christique. Le 27.9.1947 il écrit à M. Gâté : "Depuis quatre mois le soleil de l'Energie christique n'a pas cessé de monter verticalement dans mon ciel (intellectuel et mystique). Il me semble voir avec une netteté tellement éblouissante que le Christ est exactement le principe moteur complet requis pour un Monde en hominisation, que rien ne saurait m'empêcher, par toutes les issues laissées libres, de propager ces deux visions complémentaires de l'Hominisation et de la Christification de l'Univers autour de nous."Le 18.10.1947 il confie encore : "Personnellement je ne sais plus guère regarder qu'en avant, - dans une sorte d'émerveillement pour ce qui me paraît être un graduel lever de l'"énergie christique" (lettre à Mme Pesson-Depret). Et au Père Valensin, le 20 avril 1948 : "En fait, mon pan-Christisme est en quelque façon un "trans-Christique". Et c'est la seule position cohérente avec mon Humanisme qui, biologiquement parlant, est celui d'une Humanité encore très imparfaitement centrée sur soi, individuellement et collectivement." C'est ce qu'il a voulu exprimer dans la troisième partie de "Comment je vois" , 1948, Inédit (mais dont l'extrait en question a été publié en appendice in G. CRESPY, "La pensée théologique de Teilhard de Chardin", Ed. Universitaires, 1961, p. 227-231), comme l'attestent deux lettres, l'une au Père de Lubac (4.12.1947), l'autre au Père Valensin (3.1.1948). C'est également la note qui domine dans "Le Coeur de la Matière", 1950, Inédit, et "Le Christique", 1955, Inédit. La grande ambiguïté de ces textes est qu'on ne sait pas exactement si c'est la foi en Christ qui humanise l'homme, ou si c'est le Christ qui joue un rôle plus ou moins "démiurgique" et créateur. Il serait à craindre que Teilhard ne biologise l'acte créateur qui doit demeurer, bibliquement, le mystère de la relation qui fonde l'alliance. Témoin cette lettre à Lecomte du Nouy : "1) tout l'intérêt et la clef du Monde sont dans "l'Hominisation" et 2) le Christ (bien compris dans sa fonction universelle) est le seul véritable et total "Hominisateur". Je voudrais avoir encore une vie pour me vouer mieux que je ne l'ai fait à l'étude, à la diffusion, et plus encore à la réalité vécue de cette merveilleuse "énergie christique" qui m'apparaît de plus en plus (comme à vous sans doute), grâce aux forces d'amour qu'elle déchaîne au coeur de toutes les puissances de croissance et de mort dans l'Univers, - qui m'apparaît, dis-je, comme le principe évoluteur par excellence dans un Monde réfléchi et hominisé." (Lettre du 15.9. 1947, publiée par Mme Solange Lemaître in "La Revue de Paris", Déc. 1964.)

<u>personne</u>, universel et personnel ne s'opposent plus mais se rejoignent nécessairement en oméga, au terme d'une unanimisation différenciante parce que personnalisante. Identifié, en tant qu'universel-personnel centré, au terme de la convergence humaine, avec la réalité du Personnel-Universel qu'est le Christ ressuscité, oméga est ainsi appelé à jouer un rôle <u>réconciliateur</u> à l'égard des multiples consciences engagées dans l'opération. Or méthodologiquement l'argumentation de Teilhard enjambe le problème de la révélation par laquelle, en Christ, Dieu nous manifeste concrètement, dans la vie et la liberté d'un homme, ce qu'est une personne et ce que signifie la réconciliation. Il ne suffit pas de parler d'amour comme condition nécessaire de la personnalisation; encore faut-il que cet amour trouve une <u>qualification</u> dans sa référence christologique. Oméga ne peut être source de connaissance de la façon dont Dieu aime, donc de la façon dont la personne se constitue. Nous essaierons de développer dans le second chapitre de notre troisième partie comment la forme fondamentale de l'humanité, tirée de l'anthropologie théologique de Barth comprise comme normative de discernement ontologique, permet de donner à la personnalisation un critère de réalisation susceptible en même temps de nous laisser expérimenter une saisie vécue de la présence cosmique du Christ, sans que le recours à une impossible identification de sa seigneurie avec la prédominance escomptée d'oméga sur les consciences ne nous fasse survoler trop rapidement les contradictions quotidiennes de notre vie de pèlerins de la résurrection. Car n'oublions jamais que la seigneurie du Christ est celle d'un serviteur et qu'aucune connaissance de son action sur le monde ne peut être déduite ni d'oméga ni d'aucun autre lieu du cosmos, sinon de celui auquel renvoient tous les témoignages d'Israël et de l'Eglise : la vie de l'homme Jésus de Nazareth.

4) En conclusion, oméga ne peut être le fondement ontologique et axiologique de l'anthropologie. Si le raisonnement qui conduità induire rationnellement la transcendance d'oméga n'est pas apodictique et que l'affirmation de la présence en tête du monde d'un absolu auquel tout est suspendu, relève de la théologie naturelle et ne nous apporte aucune connaissance de l'action du Christ sur le monde, il faut nous résoudre à laisser ouverte la synthèse phénoménologique et à considérer oméga uniquement comme une limite structurelle convenablement extrapolable dans l'avenir. Or, ce faisant, nous refusons de nous engager dans une systématisation à laquelle Teilhard n'a pas résisté et qui consiste à donner comme but à l'action humaine oméga lui-même, compris comme lieu où seront portés à leur maximum les pouvoirs réflexifs et énergétiques de l'humanité. Ce lieu représente certainement le probable avenir qui attend le groupe zoologique humain, mais il ne saurait être érigé en norme susceptible de mesurer la valeur de nos actions et la croissance ontologique de nos personnes. Au niveau de l'homme, il est indispensable de différencier les conditions structurelles de l'unification et ses conditions relationnelles appartenant à l'ordre irréductible de la liberté. Indéniablement, ce sont les secondes qui sont normatives des premières, et non l'inverse. Ce qui signifie que la réalité ontologique de l'homme, si elle doit nécessairement tenir compte des conditions d'incarnation qui lui sont faites, ne saurait cependant se fonder sur un "déterminisme éthico-naturiste", pour reprendre l'expression de Blondel[1].L'anthropologie ne peut être ultimement fondée que dans un ordre de médiation.Teilhard

----

1) Lettre de Blondel au Père Valensin du 12.9.1925, publiée in "Maurice Blondel - Auguste Valensin. Correspondance 1912-1947", Aubier 1965, t. III, p. 126-130. La lettre est une réaction à la lecture de "Mon Univers" (1924). Beaucoup des remarques de Blondel nous paraissent particulièrement pertinentes.

l'a, semble-t-il, pressenti. Mais sa pensée s'est invinciblement infléchie vers la localisation en oméga de l'unique véritable médiation entre le monde et Dieu, dans le Christ universel. Il systématisait ainsi indûment un ordre mystique de saisie intellectuelle du transcendant, en un ordre théologique conférant à oméga une importance ontologique et axiologique telle, que tout peut lui être référé. Or la seule véritable médiation est celle de l'<u>incarnation</u>. C'est à elle qu'il nous faut revenir pour pouvoir juger d'une progression réelle vers le "plus-être", dans la personnalisation et l'amour. Mais revenir à l'incarnation comme au fondement de l'anthropologie, c'est ressaisir le phénomène humain, dans sa condition structurelle de flèche de l'évolution, à travers l'homme réel et total tel qu'il s'est manifesté en Christ, c'est tenter de mettre en perspective de complémentarité l'anthropologie théologique de Barth et l'anthropogénèse de Teilhard.

TROISIEME PARTIE

HOMME REEL ET PHENOMENE HUMAIN

====================================

Chapitre premier

REVELATION ET CONCEPTION DU MONDE

1. Teilhard lecteur de Barth. Son refus de la pensée barthienne.

Nous avons pu établir, grâce à l'amabilité de M. Claude Cuénot, que Teilhard a eu le loisir, alors qu'il était bloqué durant la dernière guerre à Pékin, de prendre connaissance de la pensée de Barth. On trouve en effet, dans ses "notes de lectures"[1], les réactions que suscita en lui un petit recueil de conférences données par Barth en 1934 et publiées deux ans plus tard en anglais, sous le titre "God in action"[2]. Nous transcrivons en appendice[3] le texte complet de ces notes prises en cours de

----

1) "Notes de Lectures", 1945, cahier manuscrit II (17 x 22), p. 56, 57, 59. No 471 (in "Varia") de la bibliographie de Claude Cuénot in "Teilhard de Chardin", Helicon Press, Baltimore 1965, p. 472.

2) "God in Action", Round Table Press, New York 1936. Ce livre vient d'être réédité (1963) aux mêmes éditions, avec une introduction de E.G. Homrighausen. Il contient les Nos. 175 ("Offenbarung, Kirche, Theologie" in Theol. Ex. heute, 9, 1934), 183 ("Der Dienst am Wort Gottes", in Theol Ex. heute, 13, 1934) et 177 ("Der Christ als Zeuge"in Theol. Ex. heute, 12, 1934) de la bibliographie de Mlle Charlotte von Kirschbaum in "Antwort.Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag am 10. Mai 1956",Evangelischer Verlag, Zürich 1956, p. 945-960. Les éditions Labor et Fides viennent de rééditer la traduction de Pierre Maury de "Révélation, Eglise, Théologie", Genève 1964. Nous citerons cette édition sous le sigle Réf.fr. (référence française) et renverrons à la réédition de "God in Action" 1963 sous le sigle Réf.angl. (référence anglaise).

3) voir infra Appendice III.

lecture et jetées au fil de la plume sur les feuillets d'un aide-mémoire. On y verra, avec humour et ironie, poindre une opposition fondamentale. Comme entête, résumant probablement ses impressions, Teilhard stigmatise ainsi son refus : "Extrême cas de Pessimisme, Fixisme et Extrinsécisme chrétien (Irréconciliable)" ! Voilà qui a le mérite d'être net.La suite est d'ailleurs criblée de points d'exclamation qui entendent affirmer symboliquement un désaccord total. Et comme Teilhard s'est arrêté après la lecture de la première conférence (tout en jetant encore un regard sur la sténographie de l'entretien qui suit la troisième),on peut aisément en conclure qu'il n'en a guère apprécié la teneur.

Nous n'avons aucune raison de cacher ce désaccord.Nous le connaissions et il a suscité en nous le désir d'une étude plus approfondie, car nous sommes persuadé qu'il recèle le lieu d'une complémentarité inexploitée. Profitons donc de ces notes de Teilhard pour localiser les points de friction, à première vue irréductibles.

a) C'est tout d'abord autour du concept de révélation que se marque un désaccord profond. Alors que Barth insiste sur le caractère unique de la révélation, sur laquelle on peut avoir des doutes ou des incertitudes, mais qui,de toutes façons, se rapportent à la réponse déjà donnée dans la présence de Dieu parmi nous, Teilhard note aussitôt qu'elle est aussi sujette "à fluctuation dans son évidence"[1] Il veut probablement rappeler que c'est l'homme qui s'approprie le donné révélé, et que cette appropriation dépend du degré d'intensité et de l'importance prise par certains faits dans la conscience humaine. Présentement, la perception acquise de la dimension évolutive du cosmos lui paraît tout dominer. Et lorsque Barth met en

----

1) "Révélation, Eglise, Théologie", Réf. fr., p. 11-12; Réf. angl. p. 8-9.

lumière l'enjeu des grands combats menés par les Pères du quatrième siècle et par les Réformateurs, Teilhard interroge : n'est-on pas aussi conduit à admettre une évolution de la théologie elle-même ? Si l'Eglise ne trouve rien à dire à l'homme moderne, n'est-ce pas que, justement, à l'instar de Barth, elle marque une coupure entre Dieu et l'homme, alors qu'il faudrait parler de complétion mutuelle[1] ?

On s'étonnera cependant que Teilhard n'ait pas relevé l'affirmation centrale du développement barthien, à savoir que la révélation n'est rien moins que Dieu lui-même qui se donne à connaître là où nous sommes, au beau milieu de notre humanité. Un point d'exclamation indique que la signification d'une révélation qui est réconciliation a échappé à Teilhard[2]. Il n'a pas saisi la méthode de "concentration christologique" qui structure toute la réflexion de Barth[3]. Sans doute était-il trop préoccupé par le secret espoir de voir enfin le christianisme fournir un élément de foi capable de conférer à la convergence de l'univers une valeur de réalité et d'objectivité définitive; son souci était de trouver dans le Christ une sorte de réponse anticipée. En 1925, il demandait déjà à Ed. Le Roy : "Ne pensez-vous pas que la Révélation est, en quelque façon, une "face" de la Réflexion, Dieu se reployant sur sa créature en même temps que celle-ci se replie sur elle-même ?"[4]. Jusqu'à sa mort Teilhard a tenté de cerner le concept de révélation en termes d'énergétique et d'activance, et de le définir comme "une réaction directe, sur notre pensée, par le dedans, d'un sommet de Vie par-

----

1) Ibidem, Réf. fr. p. 15-18; Réf. angl. p. 12-16.

2) Ibidem, Réf. fr. p. 19; Réf. angl. p. 17.

3) Cf. J. de SENARCLENS, "La concentration christologique", in "Antwort", Evangelischer Verlag, Zürich 1956, p.190-207.

3) Lettre du 16 août 1925.

delà la Mort"[1]. A une question précise de M. Fr. Richaud, il répondit : "A mon avis, aussi, le courant monothéiste bien compris (qui n'est rien autre chose que l'aspiration au monisme de convergence et d'amour que je viens de vous décrire) ne peut se développer au sein d'un Univers en état expérimental de "Noogénèse" (ou si vous préférez d'"Hominisation") sans se "christifier" équivalemment (le Christ étant l'expression historiquement et phylétiquement apparue du Point Oméga). De ce chef, l'essence de la "Révélation" des théologiens n'est pas exactement la conception intellectuelle d'un Christ, mais la matérialisation de cette conception (de cette attente) dans un événement et un germe historique. La "Révélation", c'est la "réponse", la "réflexion" sur la conscience humaine de l'Oméga entrevu et attendu par cette conscience. Pour employer vos termes, je dirais que "développement de l'idée de Dieu dans le psychisme humain" et "croissance du Christ" sont, concrètement, un seul et même phénomène "bipolaire" - comme le tracé d'une ellipse sur deux foyers"[2].

----

1) "Barrière de la mort et co-réflexion", 1955, Oe. t.VII, p. 428 note 1, cf. p. 426-429. A propos d'oméga in "Comment je vois", 1948, Inédit, p. 15: "Dans cette formation graduelle, au plus vif de la conscience humaine, d'une image toujours plus parfaite et plus progressive de Dieu, pourquoi ne pas reconnaître, justement, l'influence, le rayonnement attendus d'Oméga se mirant, se révélant, affectivement et intelligiblement, sur la surface réfléchie de la Noosphère ?"; Cf. également "Esquisse d'une dialectique de l'esprit", 1946, Oe. t. VII, p. 153-155, où la foi théologique est replacée dans ce contexte: "A partir du moment où nous admettons la réalité d'une réponse arrivée d'en-haut, nous accédons en quelque manière à l'ordre de la certitude. Mais ceci ne se produit que grâce à un mécanisme, non plus de simple confrontation de sujet à objet, mais de contact entre deux centres de conscience: acte non plus de connaissance, mais de reconnaissance: tout le jeu complexe de deux êtres qui librement l'un à l'autre s'ouvrent et se donnent - l'émergence, sous l'influence de la grâce, de la Foi théologique" (p.155).

2) Lettre du 12 juin 1950.

Teilhard ne pouvait entrer dans la problématique barthienne, car pour lui science et religion sont les deux faces ou phases conjuguées d'un même acte complet de connaissance, qui seul est capable de rendre cohérent, pour notre coeur et notre action, l'unicité organique d'un univers convergent.[1]

Ici nous devons nous séparer de Teilhard, non pas dans son projet, mais dans sa méthode. Si nous voulons respecter ce que Dieu est lorsqu'il s'offre à notre connaissance, nous devons nous interdire de franchir les limites que sa révélation a elle-même établies. Méthodologiquement, aucune conception du monde ne saurait nous obliger à comprendre Dieu à partir d'un autre point de référence que la souveraine initiative de sa révélation, thématisée en une problématique de la Parole de Dieu et une christologie trinitaire. Un univers de structure convergente ne change rien à ce point de départ. Car quand bien même son évolution culminerait en un acte de réflexion collective, ce dernier serait encore et toujours, pour un chrétien, celui d'une humanité scrutant avec foi et fidélité le sens que prend pour elle le mystère de l'incarnation. Pour que Dieu soit Dieu, il faut que la distinction soit maintenue entre sa révélation, l'intelligence que nous en prenons et le progrès collectif de la pensée humaine. Le génie de Teilhard aura été de proclamer qu'en Christ l'univers entier, y

----

1) Teilhard localisait parfaitement son désaccord. Ainsi cette lettre du 20 juin 1946 à un ami qui lui paraissait tenir une position espérantiste: "Il me semble que vous faites appel trop tôt au Révélé dans votre optimisme expérentiel. Je reconnais que l'action humaine a probablement un besoin essentiel de recourir à quelque Oméga pour contrebalancer un excès de Risque dans la réussite de l'Esprit. Mais je pense qu'elle peut réussir en première approximation dans cette démarche sans recourir encore explicitement aux notions de Grâce et de Croix. L'Homme peut croire au Progrès sans être encore explicitement chrétien. Sans quoi à mon avis il n'arriverait jamais à la Foi. N'êtes-vous pas un peu barthien ?"

compris le point de tangence oméga, prend sa réelle signification; sa faiblesse tient en ce qu'il a plus ou moins dicté à la révélation, en la faisant dépendre d'une identification non avenue entre Oméga et le transcendant, la réponse qu'il en attendait. Comme théologien réformé, nous ne pouvons que rétablir une méthode dialectique acceptant la révélation telle qu'elle s'impose à nous, et le réel comme il s'offre à notre science, en les resaisissant ensemble dans l'unité d'une foi vécue.

b) Le second point de désaccord que Teilhard marque à l'égard de Barth concerne un certain pessimisme qu'il suspecte chez ce dernier. Il note "verbalisme" et "passivisme pur" lorsque Barth parle de la perdition humaine et de l'humilité dans laquelle l'Eglise doit vivre uniquement de ce qui lui est dit[1]. "Elle ne regardera pas comme sa tâche de revendiquer pour elle la domination, d'ériger une cité de Dieu en face de la cité du monde, un royaume des pieux opposé au royaume des athées, une île des justes et des saints en plein océan du mal (...). Le signe que l'Eglise a à mettre en évidence, ou bien, plutôt, le signe sous lequel elle est placée dès son origine, s'appelle service et non domination", écrit Barth. Teilhard commente : "vrai. Mais dans un autre sens: Super-esprit !"[2] Il soupçonne dans cette attitude un manque d'intérêt pour tout ce qui est humain, pécheur et profane. L'Eglise sera-t-elle plus humaine que les humanistes et plus mondaine que le monde parce qu'elle mesure la misère de l'homme à se suffire à lui-même[3] ? C'est l'antipode d'une religion

----

1) "Révélation, Eglise, Théologie", Réf. fr. p. 36-37 ; Réf. angl. p. 36-37.

2) Ibidem, Réf. fr. p. 35; Réf. angl. p. 34-35.

3) Ibidem, Réf. fr. p. 29; Réf. angl. p. 28.

de l'évolution, qui doit, au contraire, consacrer le progrès humain. Teilhard craint que l'on en demeure à un "scripturalisme" qui finisse par tronquer l'homme. Pour lui le problème de la coopération à la grâce est celui de l'être participé total en voie d'unification, au sein duquel l'Eglise doit jouer un rôle phylétique[1]. Jusqu'à la fin de sa vie, Teilhard a considéré Barth et surtout le barthisme comme l'expression d'un certain jansénisme à combattre. En 1950, il parle d'un ami zurichois qui "gémit sur l'esprit "barthien" des Suisses (il m'a cité des textes affolants !)"[2]. En 1952, il inscrit sa protestation dans le texte même d'un opuscule sur le problème du mal : "Malgré la mousse d'existentialisme et de barthisme qui n'a cessé de foisonner et de nous "empoisonner" au cours de ces dernières années, ce n'est pas le pessimisme chagrin (athée ou religieux) mais c'est un optimisme conquérant (signalé par la rapide montée marxiste) qui représente en ce moment, dans le monde, le courant de fond"[3]. Teilhard eut encore l'occasion d'entrer en contact avec l'école barthienne des Niebuhr. "De ce côté-ci de l'Atlantique, écrit-il le 25 avril 1954 à Claude Cuénot, je crois que l'école protestante de Niebuhr s'efforce, à la différence des Barthiens d'Europe, de revaloriser l'Humain. Mais il ne paraît pas que la tentative ait encore dépassé le stade de l'"accouplement" (par juxtaposition) d'un "messianisme" terrestre à la "Parousie" (2e venue) christique. Pas encore d'intégration (au sein même d'un processus) du Salut et de l'Evolution. - On y viendra, - et bientôt, - inévitablement!" Enfin, s'étonnant, dans son dernier mémoire scientifique, de l'immutabilité et de l'imperfectibilité dans les-

----

1) Ibidem, Réf. fr. p. 14 et p. 23; Réf. angl. p. 11 et p. 20.

2) Lettre à Mlle J. Mortier du 4 août 1950.

3) "Ce que le monde attend en ce moment de l'Eglise de Dieu: une généralisation et un approfondissement du sens de la Croix", 1952, Inédit, p. 3.

quelles les essais sur l'avenir de l'homme laissent la nature humaine, il signale en note : "Du point de vue religieux, les perspectives envisagées ne sont pas plus "roses". Suivant Karl Barth, "les hommes n'ont jamais été bons, ils ne sont pas bons, ils ne seront jamais bons" (cité par Time, 12 avril 1954, p. 86)"[1]

Il est amusant de constater que Teilhard commet, en dénonçant le pessimisme de Barth, la même erreur que ceux (et ils sont nombreux) qui reprochent violemment à Teilhard son optimisme. Il ne voit pas qu'il s'agit d'une conséquence christologique. On ne peut parler du péché qu'à partir de la croix du Christ, comme on ne peut espérer la réussite de l'évolution qu'en fonction de la résurrection. Teilhard n'a jamais sous-estimé le mal, il l'a au contraire étendu à la totalité du cosmos, mais en le considérant comme une réalité déjà engloutie par la victoire du Christ[2]. Parallèlement Barth n'a jamais rabaissé l'humain, il l'a seulement situé dans l'impossibilité ontologique dans laquelle le place le jugement de la Croix, pour lui annoncer la restauration dont il est l'objet en Christ. Il est vrai que sa pensée s'est peu à peu précisée sur ce point, et que les premiers "barthiens" (auxquels il s'est toujours défendu d'appartenir !) ont souvent frôlé un jansénisme justement critiquable, puisqu'il était plus le fruit d'une situation historique détériorée par la guerre que d'une saine exégèse biblique. On ne condamnera donc

----

1) "Les singularités de l'espèce humaine", 1954, Oe. t.II, p. 348 note 2.

2) Le professeur Crespy l'a montré d'une manière irréfutable in "La pensée théologique de Teilhard de Chardin", Ed. Universitaires 1961, p. 109-133. Nous avons constaté personnellement que le problème du mal est celui sur lequel, dans l'ensemble de son oeuvre, Teilhard s'étend de loin le plus longuement.

pas Teilhard de sa méprise, tout en saisissant l'occasion pour insister sur la profonde vérité de la doctrine du péché, qui lorsqu'elle est rattachée à son ordre propre (celui de la liberté) ne grève en aucun cas les possibilités structurelles de l'avenir humain, mais s'y intègre comme une composante réelle[1]. Le désaccord porte plus subtilement sur le fait que pour Teilhard la croissance de l'humanité la promeut automatiquement vers un plus-être que l'Eglise doit baptiser (comme résultat de l'action créatrice de Dieu) et activer par la foi et l'amour, tandis que pour Barth seule la foi peut discerner dans le simple réagencement structurel qu'est la convergence humaine, où l'être réel de l'homme, révélé en Christ, est véritablement actualisé. Et là est le véritable enjeu du débat, car là aussi est la juste fidélité comme le vrai service de l'Eglise.

c) Le dernier point de désaccord est de loin le plus intéressant. Il concerne le reproche d'extrinsécisme formulé par Teilhard à l'égard de la pensée barthienne. Etymologiquement, extrinsèque signifie "qui vient de l'extérieur". Dans le vocabulaire scolastique on utilise le terme pour désigner quelque chose qui n'est pas compris dans l'essence de l'être. Or, lorsque Barth explique que, face au nazisme, l'Eglise doit sereinement tenter d'interpréter l'Ecriture de façon que chacun puisse prendre une décision éthique personnelle, Teilhard note: "Impossible extrinsé-

----

1) Pour ne pas compliquer inutilement le dessein déjà fort complexe de ce travail nous avons renoncé à une étude comparative sur la notion de néant chez Barth et Teilhard. Il existe entre leurs deux approches, l'une relationnelle, l'autre structurelle, mais toutes deux référées au Christ, une complémentarité étonnante, qui, si elle est justement située, peut apparaître très éclairante, et dissiper certaines erreurs d'interprétation.

cisme par rapport à l'anthropogénèse qui se cherche et se plann(étise)... On ne peut être au-dessus sans être d'abord au-dedans"[1] Il reprend ainsi une idée exposée en 1936 dans "Sauvons l'Humanité"[2] : en face des grands mouvements de masse comme le fascisme, le marxisme ou les rassemblements démocratiques, il s'agit d'abord d'analyser de l'intérieur la nature des espoirs qui les animent pour ensuite seulement en les référant à une vision supérieure et chrétienne des choses, intégrer leurs composantes dans une éthique universaliste. Car Dieu, ou le Christ dans sa présence au monde, n'est pas en-dehors de la sphère des choses (comme une tangente à la circonférence) mais en son centre le plus intérieur et le plus intime (comme un point au milieu de la sphère qu'il résume en lui). En conséquence la théologie ne peut pas être extrinsèque, elle ne peut pas prouver son existence, la possibilité et la nécessité de son existence, simplement "en existant", comme le prétend Barth. Il est exigé d'elle qu'elle prouve son bien-fondé en accordant son discours par rapport à une pan-cohérence de l'espace-temps[3]. Le chrétien est un auditeur de la Parole de Dieu dans la mesure où "les yeux de la foi" lui découvrent une vision globale organique du monde, du Christ et de Dieu[4]. Certes, Barth dénonce le danger gnostique: "La gnose a toujours cru pouvoir considérer et penser du point de vue de Dieu, à la fois la révélation et la raison, Dieu et l'homme, la grâce et la nature. Le résultat est qu'elle a toujours méconnu chacun des deux termes. La théologie n'est pas une gnose." Mais Teilhard s'étonne: "évidemment pas: connaissance de

----

1) "God in Action", Round Table Press, New York 1963, p. 143.

2) "Sauvons l'humanité. Réflexions sur la crise présente", 1936, Oe. t. IX, p. 169-191.

3) "Révélation, Eglise, Théologie", Réf. fr. p. 42; Réf. angl. p. 43.

4) Ibidem, Réf. fr. p. 45; Réf. angl. p. 47.

tout "from God's standpoint": mais cohérence from the man's standpoint"[1].

Cette dernière remarque est la plus importante, car elle récapitule toutes les réticences, toutes les oppositions de Teilhard à Barth. On peut même dire qu'elle résume le fossé qui sépare la théologie catholique d'une théologie réformée. Pour cette dernière il n'y a pas de morale naturelle, de philosophie ou de conception du monde servant d'introduction à la compréhension de la révélation. Il y a d'abord l'acte de Dieu qui rencontre les hommes en Christ et que le théologien se réapproprie à travers les témoignages scripturaires dont il dispose. Puis il y a ensuite la situation concrète dans laquelle le croyant est appelé à prendre le risque d'un engagement en fonction de ce que Dieu lui a déjà manifesté. Pour le théologien catholique, c'est le contraire qui est vrai : l'approche de la révélation ne peut pas s'opérer sans qu'au préalable nous ayons une certaine idée des relations qui nous lient au monde et à Dieu. Ainsi surgissent les deux "cruces theologorum" qui divisent tant d'esprits : d'un côté, le problème herméneutique, de l'autre, celui de la théologie naturelle. Or Teilhard, indépendamment de sa propre solution christologique qui s'appuie à tort sur le postulat rationnel de la transcendance d'oméga, modifie quelque peu les données du problème. En effet, si le niveau structurel de la phénoménologie teilhardienne de l'évolution, tel que nous l'avons analysé, indique dans ses grandes lignes la vérité que le monde possède pour nous aujourd'hui, la dogmatique doit accepter d'en tenir compte. Non pas dans la démarche même de son élaboration, mais dans sa visée éthique ultime, qui est de donner sens aux grandes affirmations de la foi en fonction de notre situation présente,

----

1) "Evidemment pas : connaissance de tout "du point de vue de Dieu" : mais cohérence du point de vue de l'homme". Ibidem. Réf. fr. p. 46; Réf. angl. p. 48.

de notre aujourd'hui de créatures. En dénonçant l'extrinsécisme de Barth, Teilhard veut indiquer l'impossibilité où il voit la théologie barthienne, à cause de sa conception irréductible de la révélation, de s'inscrire dynamiquement dans la vie du croyant pour remplir une double fonction biologico-psychologique : d'une part faire accepter la structure de l'avenir comme le champ d'activité qui nous est imparti, d'autre part activer énergétiquement les forces humaines dans l'amour et la charité, de telle façon que l'homme reste maître du courant de totalisation qui l'emporte et puisse en quelque sorte présenter le monde à Dieu, le lui offrir. Or, nous l'avons souligné au début de cette étude, la quête d'une cohérence du point de vue de l'homme est légitime et nécessaire à son action et à sa foi vécue. Le pari christologique sur lequel on est en droit de la faire reposer, nous impose cependant une méthode de type dialectique, où la réalité de la révélation précède les possibilités de l'autoconnaissance humaine. Ainsi sans emprunter la voie synthétique de Teilhard (d'ailleurs spécifiquement catholique), nous devons reconnaître que le refus qu'il oppose à Barth porte en lui une question fort pertinente. Il s'agit de déterminer si une anthropologie théologique peut être signifiante indépendamment d'une prise en considération des conditions cosmologiques dévolues au phénomène humain. Nous ne le pensons pas et c'est ce qu'il convient d'établir maintenant.

2. Nécessité et limites d'un refus dogmatique de toute conception du monde.

Tout lecteur de la "Dogmatique" remarquera aisément que pour avoir choisi une stricte voie d'approche christologique dans son élaboration de la doctrine de la création, Barth s'est vu contraint de limiter sa théologie de la créature à une exploration du domaine humain dans son

aspect presque individuel et sans guère le rattacher à l'ensemble des autres créatures. Il est indéniable qu'un problème subsiste ici, dont Barth est le premier à convenir dans son avant-propos : "On peut se demander à juste titre, par exemple, si, dans les paragraphes 44-47, j'ai su exposer, du point de vue purement matériel, tout ce qui devrait apparaître dans une doctrine théologique régulière de l'homme. J'ai supprimé tout un paragraphe prévu dans une première rédaction, qui portait sur 'l'homme et l'humanité', c'est-à-dire sur l'individu, les communautés et la communauté, parce que je n'étais pas assez certain de l'approche théologique de cette question et que je craignais de ne pouvoir la traiter correctement. D'autre part je reconnais volontiers moi-même qu'en dépit des arguments développés dans le paragraphe 43, et en usant de l'audace et de la sobriété nécessaires ici, on pourrait donner une extension plus grande que je n'ai osé le faire à la 'notion' de créature"[1]. Dans une confrontation avec la pensée de Teilhard, l'aveu de ces hésitations nous est précieux, car il nous laisse entrevoir que si Barth n'est pas parvenu à traiter <u>théologiquement</u> de la communauté humaine et du rapport entre l'homme et les autres créatures, c'est peut-être parce que ces questions relèvent d'une <u>autre instance du discours</u>. On objectera certainement que nombre d'éléments bibliques (les textes pauliniens sur le plérôme, les psaumes ou les livres sapientiaux accordant une grande importance à l'ensemble des créatures) offrent les prémisses d'une méditation théologique dans laquelle Barth a eu tort de ne pas s'engager. C'est possible. Encore est-il douteux que l'on puisse dogmatiquement déterminer une sorte d'essence relationnelle de la communauté qui ne serait pas déjà comprise dans ce que l'on dira théologiquement de l'homme comme tel, et les analogies que

----

1) Tr. D. XI, p. X (D. III/2, p. VIII).

l'on serait en mesure de relever entre l'homme et les autres créatures ne peuvent guère dépasser le stade des fantaisies imaginatives. A notre sens le problème est ailleurs.

En marquant avec netteté ses distances à l'égard de toute conception du monde (Weltanschauung), Barth a voulu exorciser le démon de l'ontologie naturelle et supprimer d'un même fer de lance toute tentation de gnosticisme, d'hégélianisme ou de simple concordisme. Il a voulu se situer d'emblée sur un autre plan pour faire oeuvre purement théologique et décrire la relation de création en laquelle l'homme, en Christ, est perçu dans sa vérité ontologique de partenaire de Dieu. Mais ce faisant, il ne semble pas avoir vu qu'une distinction entre le niveau du réel (accessible à l'intelligence de la foi) et celui des possibles (réservé à l'autoconnaissance humaine), demeure insuffisante tant qu'elle ne débouche pas finalement sur une interrogation et une complémentarité réciproques. Car il me faut un sol dans lequel enraciner l'interpellation qui me vient de la révélation interprétée et méditée par le théologien. Il me faut un espace dans lequel je puisse me situer par rapport aux autres hommes, un milieu où soit reconstitué, pour m'orienter, le mode de succession et d'interliaison des êtres. La dimension verticale du cadre relationnel au sein duquel Dieu m'interpelle est indissociable de la dimension horizontale de mon existence de créature dans une réalité sensible et analysable. Car si la connaissance de l'homme réel ne m'est offerte que dans l'avènement de l'homme Jésus, son discernement, par contre, ne m'est accessible que dans les imbrications structurelles de la toile de fond que peu à peu science et philosophie dessinent de ma vie. Plutôt que d'une conception du monde métaphysique, c'est de mon horizon humain qu'il s'agit; horizon qui en se précisant, trace les contours d'un espace que sans cesse

quadrille la progression de notre savoir et au creux duquel, parce qu'il est l'angle de vue vrai pour moi aujourd'hui, se pose la question de mon être.

Barth reconnaît d'ailleurs lui-même que les témoins bibliques ont toujours partagé les conceptions mythiques de leur temps sans chercher à leur opposer une sorte de théorie révélée de l'univers, et que par la suite, au cours de l'histoire de l'Eglise, la théologie s'est continuellement accommodée de l'éclosion successive de systèmes nouveaux, pour les interpréter et les commenter à sa manière. Mais curieusement, il ne tire qu'une conclusion négative de cet enseignement de la tradition, à savoir que si le témoignage de la foi a sans cesse consisté à reproduire la Parole de Dieu dans un cadre déterminé, il ne s'ensuit pas que la foi chrétienne ait pour objet une quelconque cosmologie [1]. "Elle a pour objet Dieu dans sa relation avec l'homme existant sous le ciel et sur la terre, et non pas telle ou telle complexion du ciel et de la terre"[2]. De sorte, conclut Barth, que "son rapport avec les présuppositions et conséquences cosmologiques de son témoignage et de sa confession n'a jamais pu être et ne peut jamais être que de nature tout à fait lâche"[3]. Ne devrait-on pas également conclure positivement qu'il appartient à une démarche dogmatique sur le mystère de la création de réintégrer, dans un dernier temps et afin de devenir pleine-

----

1) Tr.D. XI, p. 5 (III/2, p. 5).
2) Tr. D. XI, p. 6-7 (III/2, p. 7).
3) Tr. D. XI, p. 7 (III/2, p. 7). "Le caractère que reçoit l'homme du fait du cosmos qui l'entoure n'est pas en cause. Mais une anthropologie théologique ne peut pas vouloir être une doctrine de l'homme considéré comme un être cosmique et qu'il faudrait expliquer à partir de ce caractère. Elle est la doctrine de l'être qui dans cette détermination a été créé par Dieu, comme le cosmos lui-même, et qui doit être expliqué à partir de Dieu (von Gott her). Quant à savoir comment il a été déterminé par le cosmos, c'est-à-dire par le ciel et la terre, elle ne peut vouloir l'indiquer qu'à partir de sa création par Dieu, et par conséquent, à partir de la Parole de Dieu et non pas en se référant au cosmos ou à une certaine interprétation du cosmos." (Tr. D. XI, p. 15-16 - III/2, p. 16).

ment signifiante, le cadre cosmologique dans lequel se meut notre mentalité et s'exerce notre science ? Car un risque inattendu guette le dogmaticien. Au moment où ce dernier entend purifier son discours théologique de tout apport extérieur au cadre dans lequel l'insère son vis-à-vis avec la Parole de Dieu (au sens formel et extensif qu'il convient de donner à ce terme), les expressions et les mots qu'il emploie risquent de se dérober à son intention en se chargeant d'un contenu erroné, s'ils ne sont pas référables aux traits que prend aujourd'hui le cosmos pour nous. En négligeant les considérations cosmologiques auxquelles la science peut être amenée, le théologien risque de devenir inintelligible et de tomber dans cela même qu'il veut à tout prix éviter, l'ésotérisme, voire une certaine forme de gnosticisme. La méditation théologique doit de toute nécessité inclure la <u>tâche de transposition</u> qui permettra à des concepts signifiants par rapport à un univers mythique ou pré-galiléen, de le redevenir face à une vision génétique et structurée du monde. Le rétablissement du rapport de détermination qui lie les constantes de l'anthropologie théologique aux conditions réelles de leur incarnation, verra du même coup s'évanouir le problème des relations que l'homme entretient avec les autres créatures et avec l'ensemble de l'humanité. Car ces relations se réduisent aux conditions structurelles qui nous sont dévolues et que la science met progressivement en lumière. L'anthropologie théologique, comme connaissance aprioristique de la réalité ontologique de l'homme, n'a pas à s'en occuper en tant que telles, mais à les assumer ensuite dans un second temps, en y reconnaissant le lieu et l'espace d'actualisation, dont elle n'est elle-même que la condition de possibilité. Pour n'avoir pas attaché assez d'importance aux risques d'une intrusion, dans les notions théologiques, d'une conception du monde implicite (la

plupart du temps mythique ou poétique), Barth laisse planer une certaine ambiguïté sur le statut épistémologique du discours dogmatique et sur le niveau de réalité auquel il renvoie. En essayant de comprendre son anthropologie comme une normative de discernement ontologique relevant du niveau transcendantal qui informe le champ d'existence des possibles, nous espérons avoir levé cette hypothèque. Mais pour qu'aucune ambiguïté ne soit possible, il nous faut encore référer la qualification des constantes théo-ontologiques que Barth va faire apparaître, à la détermination structurelle et catégoriale [1] qu'elles reçoivent dans le présent de notre condition créaturelle.

Nous espérons ainsi faire comprendre en quel sens nous reprenons à notre compte la question des rapports entre théologie et cosmologie, que par toute son oeuvre Teilhard nous pose, et qu'il exprimait ainsi à la fin de sa vie : "Aucun savant ne voit plus l'Univers que comme une "Cosmogénèse" (il ne saurait travailler, ni penser, autrement !). Or, en fait, le dogme est encore exprimé (je ne dis pas "vécu" !) en termes de "Cosmos"... Il y a là une "dis-cohérence" fondamentale et grave qui, non seulement maintient les théologiens dans un système de représentations intenables (origines humaines, etc.), mais (chose encore plus grave) tend à désintéresser le chrétien, en vertu de sa foi même, de tout ce qui serait "progrès" humain. Sous sa forme classique-ancienne, la

----

1) La distinction entre transcendantal et catégorial joue un grand rôle dans la pensée du Père Karl Rahner, notamment dans son dialogue avec les marxistes. Il entend par catégorial tout projet ou toute production temporelle de l'homme construisant son avenir ou se tournant vers son passé. Cf. "La christologie à l'intérieur d'une vision évolutive du monde" in "Science, Evolution et Pensée chrétienne", Desclée 1967, p. 121-168, et "L'avenir chrétien de l'homme" in Informations Catholiques Internationales, No 242, 15 juin 1965, p. 3-4, 26-28.

Weltanschauung chrétienne se concentre sur une évasion humaine par l'En-Haut, sans considérer et animer aucune composante vers l'En-Avant. - L'Univers des théologiens est encore un "cercle" quand celui des savants est déjà une sphère... C'est là, j'en suis convaincu, que se pose tout le problème religieux actuel : re-penser le Christianisme (le Dieu chrétien) aux dimensions d'un Monde où la Vie et la Pensée sont partout en puissance et depuis toujours, en vertu de la structure même de l'Etoffe de l'Univers. Montrer que dans une telle Bio- et Noogénèse quelque foyer suprême de conscience est "évolutivement" indispensable pour donner à la Vie hominisée l'impetus, le "drive", dont elle a besoin pour évoluer plus loin : je crois que la science peut, et doit aller jusque-là. - Un Dieu "premier moteur en-avant", non pas déduit métaphysiquement par la raison, mais reconnu comme indispensable pour raisons d'Energétique générale (dans un régime, non pas de Cosmos, je répète, mais de Cosmogénèse) ; ceci me paraît une "apologétique" saine (encore que je déteste le mot" [1]. L'importance de ce texte épistolaire ne peut échapper. Il résume plusieurs plans de réflexion dont il est aisé de reconstituer l'enchaînement dialectique : 1) une nouvelle conception de l'univers, imposée aux hommes par l'exercice même de leur science, accule le théologien à remettre en cause le système de représentation dans lequel ses concepts se meuvent; 2) cette remise en question fait surgir le problème énergétique des fins que la foi propose à l'activité du chrétien et qui doivent coïncider avec le mouvement propre aux structures dégagées du réel ; 3) mais l'énergétique se heurte à la limitation de son propre élan, de sorte que doit s'inscrire en elle l'exigence d'une irréversibilité en avant; 4) cette exigence devient alors la charnière d'une pro-

----

1) Lettre de New York, du 14 avril 1953, à M. Robert Boissière.

blématique de la liberté et de l'action et d'une apologétique de l'assentiment permettant de conclure à l'existence d'un Dieu transcendant coïncidant, mais par retournement et discontinuité, avec le terme immanent de l'évolution. Nous avons analysé comment ce mouvement de pensée aboutit à une reconstruction déductive du réel et jette sur lui un regard rétrospectif à partir d'oméga en introduisant, au niveau ontologique de chaque moment du processus évolutif, une causalité de centration qui vient donner sa cohérence organique à l'implosion de finalité structurellement dévoilée, permettant du même coup à la pensée synthétique de s'envoler dans les espaces sans limites du système. Ce qui nous importe maintenant, c'est d'indiquer qu'à l'intérieur de la Weltanschauung d'ensemble de la pensée teilhardienne, ce n'est qu'aux deux premiers moments du développement (établissement du cadre de représentation que nous nous donnons de la place de l'homme dans l'univers - acceptation de ce cadre comme l'espace structurel dévolu à notre action) qu'il nous paraît indispensable de faire droit.

Il appert en effet qu'en dogmatique, le rejet méthodologique de toute conception du monde doit se limiter à n'être qu'un refus de son ontologie. Il ne peut se transformer en une pure et simple fin de non-recevoir, surtout face aux apports scientifiques de telle ou telle vision des choses. Car la science a précisément pour tâche spécifique de combiner l'observation et la réflexion pour faire surgir devant nos yeux le sol d'apparition de l'homme, pour y localiser des structures et y dessiner les axes de progression du réel. Or à force d'expérimentation c'est la science elle-même qui a inclus dans ses propres résultats une certaine conception du monde indispensable à son exercice puisqu'elle est là condition, imposée par le réel, de la véracité de ses conquêtes. Que l'organicité de l'univers rende tout élément coextensif à la totalité de

l'espace-temps; que son atomicité, décomposant tout élément en une multitude affolante de grains élémentaires, donne une importance fondamentale aux tâtonnements et au hasard; qu'enfin la fonction primordiale de l'ordre cosmique se révèle être l'arrangement sur la courbe duquel émerge la réflexion, toutes ces modifications de notre perception nous situent devant un monde, dont un ensemble de rapports trace déjà la figure générale, sur laquelle viennent sans peine prendre place les coutours structurels d'une humanité convergente, à l'extrême pointe de l'arbre de la vie [1]. L'être réel de l'homme qu'il nous est donné de connaître grâce à l'alliance que Dieu instaure avec nous dans sa révélation, ne peut que fonder, dans une imbrication totale, les relations qui nous lient à l'ensemble du processus cosmique et à la totalisation humaine en cours. Car, en moi, sont indissociablement liés, l'homme interpellé, l'homme à qui il est annoncé le sens de son existence et la rectitude de son être, et l'homme analysé, l'homme sur lequel la science m'apporte son information. Pour rendre son discours parfaitement signifiant, une anthropologie théologique doit retraduire cette situation d'unité, sans pour autant prétendre atteindre à une connaissance totale du mystère de la créature. Il semble que Barth ait perçu le rôle adjuvant que pourrait jouer la science [2], mais estimant qu'elle doit demeurer strictement une "science exacte", il l'a trop rapidement confinée à n'être qu'un simple catalogue d'expériences. Ne poussant pas assez loin l'investigation, il

----

1) Cf. la lettre à Emmanuel Mounier du 2 novembre 1947, publiée in Oe. t. IX, p. 291-293. Dans son journal, souvent Teilhard résumait ou esquissait une première rédaction de ses lettres. On trouvera l'édition critique, par les soins de C. Cuénot, du premier jet de celle-ci in M. BARTHÉLEMY-MADAULE : "La personne et le drame humain chez Teilhard de Chardin", Seuil 1967, p. 325-326.

2) Tr. D. XI, p. 11-12 (III/2, p. 12-13).

n'a pas su entendre la légitime requête du scientifique qui se sent amené à interroger le théologien sur la signification christologique que peut revêtir l'interliaison des éléments cosmiques, les rapports énergétiques qui se manifestent dans l'humanité ou la perspective d'un étranglement possible de la durée. En acceptant de ne pas se dérober à ces questions, en décidant d'assumer, jusque dans la référence de son vocabulaire, l'horizon que lui découvre la science, la théologie reconnaît à la fois le caractère temporaire de sa propre expression et la valeur de complémentarité que par leurs apports respectifs les autres disciplines sont en droit de revendiquer. Elle s'ouvre en même temps à un espace d'engagement éthique bien défini où l'homme contemporain se reconnaît mieux. Elle retrouve ainsi le dynamisme profond de la méthode d'un Calvin, qui savait allier à une fidèle lecture de l'Ecriture une exigeante observation des faits [1]. On peut se demander si l'impression d'"éternisme" que beaucoup de lecteurs gardent de leur pratique de Barth ne dénonce pas à juste titre un excès de rigueur théologique, qui finit par sous-estimer l'importance des conditions d'incarnation de la vérité que la révélation offre à notre connaissance. A force de restaurer la liberté de Dieu, on en vient à négliger l'implacable contingence de l'his-

----

1) La méthode calvinienne a été remarquablement mise en lumière par A. BIELER dans ses ouvrages : "La pensée économique et sociale de Calvin", Georg, Genève 1961; "L'humanisme social de Calvin", Labor, Genève 1961 et "Calvin prophète de l'ère industrielle", Labor, Genève 1964 dont nous extrayons ce passage: "Si Calvin a eu en si peu de temps une prise si efficace sur l'histoire et sur l'évolution de l'économie, au sujet de laquelle les historiens et les économistes s'interrogent encore aujourd'hui, c'est que son action a procédé d'une méthode doublement réaliste, reposant d'une part sur une observation perspicace et scientifique de faits matériels, et d'autre part sur la connaissance objective la plus profonde que l'on puisse avoir de l'homme, de ses fins et de ses moyens, celle que nous révèle l'éternelle Parole de Dieu" (p. 55).

toire [1]. Lorsque les auteurs bibliques utilisent les présuppositions cosmologiques de leur temps, ils n'entendent les inscrire ni dans un langage descriptif (ce sera celui de la science), ni dans un discours analytique (réservé à la philosophie), mais dans une poétique qui charge les termes d'un contenu théologique que la symbolique à la fois voile et dévoile, mais qui se réfère à l'histoire tout en disant plus que l'histoire. Le spatial et le temporel sont utilisés pour renvoyer à leur liaison intime avec l'origine de toutes choses, dans une sorte d'actualisme théo-ontologique. Que l'on songe, par exemple, aux thèmes des eaux dominées, de la montagne, du désert, de la lumière et des ténèbres, des puissances, de la cité future... La conception du monde qu'ils évoquent est certes brisée dans sa prétention à se suffire à elle-même ou à être le prodrome d'une explication religieuse de l'univers, mais elle est prise au sérieux dans la contingence vécue qu'elle exprime [2]. Or c'est cela même que nous rappelle Teilhard : la foi ne peut pas se soustraire à

----

1) Bien entendu cette remarque n'est valable que sur le plan de la recherche fondamentale, car personne ne songerait à nier l'étonnante capacité de présence à son temps et de transposition politique des certitudes dogmatiques, dont Barth n'a cessé de faire preuve tout au long de sa carrière.

2) Barth a remarquablement mis en évidence que les récits bibliques de la création relèvent de la "Sage" (tradition légendaire) et non du mythe. Interrogeant le caractère divinatoire de ces récits, il parvient à les commenter en fonction de l'Histoire éternelle (pré-, sur- et post-temporelle) du Dieu trinitaire et à fonder ainsi la création comme la condition qui rend possible l'alliance, contenu de l'oeuvre divine de réconciliation. Toute la terminologie de Barth concernant l'histoire (dont on doit reconnaître qu'elle reste parfois un peu floue) doit donc être, sous peine de faire un énorme contre-sens, comprise qualitativement et non pas chronologiquement. Cf. Tr. D. X, p. 1-100 (III/1, p. 1-103). A cet égard le commentaire qu'en donne le Père Bouillard nous semble avoir passé à côté de l'essentiel ("Karl Barth", Aubier 1957, tome II, p. 178-187).

l'exigence d'inscrire le témoignage de son discours théologique au coeur même de notre contingence historique. Ce que nous avons appelé chez lui l'ordre de la vision, ce panenchristisme mystique, répond à cette nécessité de "poétiser" (au sens de la ποίησις grecque) l'univers tel que nous le concevons pour le rendre à nouveau parlant théologiquement, ou plutôt christo-ontologiquement. Mais, nous l'avons relevé, si l'intention de Teilhard doit être réassumée, ce ne peut être à l'aide de sa propre dialectique synthétique qui intègre le plan parfaitement valable de la phénoménologie (comprise comme une formalisation à l'aide du troisième infini), à celui d'un "univers pensé" en un système clos sur lui-même. Car par fidélité à la révélation, nous ne pouvons accepter d'inscrire dans le tissu de notre contingence une nécessité spéculative contraignante de cohérence et d'unité. Notre foi en l'homme ne peut reposer que sur le mouvement propre à la dialectique spécifique de la grâce, telle que nous la découvrons en Christ, et éclairer à partir de là notre situation de créatures.

On doit donc également rendre cette justice à Barth, que ses réticences à tenir compte d'une quelconque conception du monde trouvent leur justification dans la crainte de transformer un discours théologique à structure fortement trinitaire, en un hégélianisme plus ou moins avoué, rendant nécessaires la création et la réconciliation, identifiant le mouvement de la vérité divine au mouvement propre de la pensée du sujet humain et confondant la progression de l'ordre ontologique avec le développement dialectique d'une argumentation logique [1]. C'est bien ce qui

----

1) Cf. les pages que Barth a consacrées à Hegel, et surtout la critique mesurée par laquelle elles se terminent, in "Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert" 1952[2], p. 343-378 ; Trad. fr. par J. Carrère: "Hegel", Delachaux 1955.

est arrivé à Teilhard et ce qui, dans une certaine mesure, l'apparente quelque peu à Hegel [1]. Mais inversément, on peut craindre chez Barth une liaison implicite de son élaboration théologique à une conception anthropologique statique, ce qui l'empêcherait d'intégrer la dynamique d'une anthropogénèse, unanimement reconnue par la science actuelle. Cette impression prévaut à la lecture d'un passage de sa doctrine de la réconciliation, où il est précisément question du rapport qu'entretiennent la Vérité de la révélation et les vérités de l'autoconnaissance humaine [2]. Barth y soutient la thèse que le monde créé par Dieu possède non seulement une réalité qui lui est propre (in re), mais également une vérité que la raison humaine appréhende (in intellectu). Non seulement le monde est, mais il parle. Il est un texte intelligible, qui ne raconte aucune parabole du royaume, ni n'annonce directement la réconciliation de Dieu et du monde en Jésus-Christ, mais qui témoigne d'une persistance, d'une continuité, d'une durée de la créature, dont les formes, les orientations et les manifestations sont décelables. Eternellement fondé sur la

----

1) On se reportera avec fruit au remarquable ouvrage que vient de publier Mme BARTHELEMY-MADAULE sur la structure dialectique de l'aspect "système" de la pensée de Teilhard : "La personne et le drame humain chez Teilhard de Chardin", Seuil 1967. Nous n'adhérons pas aux perspectives proposées, mais nous reconnaissons volontiers qu'elles rendent justice à Teilhard, en mettant en évidence sa problématique de la liberté et le côté dramatique et personnaliste de son oeuvre. Nous n'en avons d'ailleurs jamais douté. Ce que nous contestons, c'est la solidité d'une dialectique qui se révélerait le moteur profond de la phénoménologie, et situerait ontologiquement l'homme, grâce à omega, dans une vision totale de l'univers. Il nous paraît illusoire et théologiquement faux de vouloir faire coïncider Etre, Savoir et Valeur (cf. op.cit., p. 46).

2) D. IV/3, 1, p. 153-188. Appartenant au paragraphe sur "la seigneurie du réconciliateur", ce passage s'inscrit à l'intérieur d'un long développement sur l'office prophétique du Christ compris comme la justification et le fondement théologique d'une mission prophétique de la communauté chrétienne. Il concerne donc directement notre problème du discernement.

fidélité de Dieu, le monde est le théâtre de sa gloire, et nous pouvons en inventorier le décor. Mais l'inventaire, tel que le présente Barth, s'avère décevant par son statisme : "De même que la créature a son propre être au monde et son propre rythme, de même qu'elle a ses contrastes, ses lois et sa liberté, de même possède-t-elle son propre secret" [1]. Tout cela, aux yeux de Barth, concerne le comment de l'ordre du cosmos, relève de vérités intramondaines et doit être référé au fondement de son pourquoi : "la Vérité de Dieu rend problématique et relativise la vérité de sa créature, mais en même temps elle l'intègre et l'instaure. Le sujet agissant, celui qui rend problématique et qui relativise tout en instaurant et en intégrant, c'est Dieu dans son autotémoignage : la lumière éternelle qui pénètre dans le monde et lui confère une nouvelle clarté"[2]. Barth montre ensuite comment cette dialectique de la relativisation/restauration se fonde sur le fait que Dieu s'est lié à l'homme, sur l'unité et la plénitude de sa Parole et sur la validité définitive de la réconciliation. Mais le problème du discernement n'en est pas éclairé pour autant. Tout se passe comme si, divisant pour régner, la théologie relativisait les résultats scientifiques et philosophiques en les limitant à leur propre champ d'investigation et aux méthodologies dont ils dépendent, mais ne s'intéressait guère à leur véritable réintégration christologique. Barth semble donner sa préférence à une sorte d'actualisme prophétique qui, lorsqu'un certain nombre de conditions sont réunies[3], se hasarde à prononcer une parole occasionnelle, tenant alors compte des résultats de l'autoconnaissance humaine. Mais il ne va pas plus loin. Or une telle position ne nous

----

1) D. IV/3 1, p. 169 (c'est nous qui soulignons, excepté "secret").

2) D. IV/3, 1, p. 174

3) Cf. D. IV/3, 1, p. 141-153.

semble pas suffisante, car d'une part elle ne reconnaît pas que le discours théologique (même dans son droit de prétendre désigner la Vérité) repose toujours, bien que sans s'y attacher, sur un cadre représentatif, et d'autre part elle n'élucide pas le problème de l'unité du savoir humain, dont elle condamne les divers éléments à une irréelle juxtaposition. Nous sommes conscients que cette unité ne nous sera dévoilée qu'eschatologiquement, mais nous estimons que l'ordre de la réconciliation instauré en Christ est une promesse qui doit nous encourager à viser proleptiquement, dès maintenant, cette unité du savoir, sans anticiper sur la révélation finale, mais en tentant d'intégrer dialectiquement les progrès de notre science à l'exploration soumise que nous tentons de la Parole divine. En ce sens nous croyons à une certaine cohérence "du point de vue de l'homme".

C'est pourquoi, en analysant la façon dont Barth procède dans son élaboration, puis en montrant les difficultés auxquelles se heurte Teilhard dans certaines de ses analyses, nous serons en mesure de faire voir comment les constantes d'une anthropologie théologique deviennent les conditions de possibilité d'une lecture ontologique du phénomène humain. Nous espérons montrer également que cette recherche fondamentale ne se perd pas dans des généralités vagues, mais permet de pénétrer en toute clarté au coeur des problèmes politiques, économiques ou sociaux de l'homme contemporain, sans rien retrancher des risques inhérents à tout engagement. Peut-être donnerons-nous ainsi une idée de ce que pourrait être, parallèlement au panenchristisme d'un Teilhard, un regard christologique posé sur la réalité à partir des prémisses d'une spiritualité kérygmatique réformée.

Chapitre II

COHUMANITE ET PERSONNALISATION

1. La cohumanité, forme fondamentale de l'humanité, dans l'anthropologie théologique de Karl Barth.

Le rôle d'un commentateur est de faire apparaître la structure logique d'un discours, de le situer dans son ordre épistémologique propre et d'en proposer l'interprétation qu'il estime féconde et valable. Dans notre première partie, nous avons mis en lumière la structure interne générale de l'effort dogmatique de Barth, en avons transposé les articulations pour décrire le cadre propre à une anthropologie théologique et avons proposé de comprendre cette dernière comme une normative de discernement ontologique. Il convient donc maintenant d'établir notre thèse en dégageant, dans l'élaboration proprement dite de Barth, la structuration de son enchaînement conceptuel. Mais nous désirons tout d'abord apporter un éclaircissement important.

On a voulu comprendre l'analyse de Barth comme une simple phénoménologie de l'existence humaine implicitement incorporée dans des considérations christologiques [1]. Ce nous paraît être une méprise totale. Car, comme le définit excellemment F.J.J. Buytendijk, "satisfaire l'exigence d'une phénoménologie complète de la rencontre, c'est-à-dire d'une étude des nombreuses manières dont l'homme peut être présent, équivaudrait à réaliser une phénoménologie de toutes les relations et de toutes les formes humaines de communauté"[2]. Or une anthropologie théologique ne cherche à obtenir

----

1) H. BOUILLARD : "Karl Barth", Aubier 1957, t. II, p. 258-263.
2) F.J.J. BUYTENDIJK : "Phénoménologie de la rencontre" (trad. J. KNAPP), Desclée 1952, p. 47.

aucune essence eidétique, fruit de la réduction transcendentale d'une multiplicité de situations relationnelles. Elle pose au contraire, a priori, la relation fondamentale que Dieu instaure avec l'homme, et elle explore ce domaine de la réconciliation pour y saisir, dans leur qualification de structure fondamentale du partenaire de Dieu, les constantes formelles et ontologiquement normatives de l'être humain. Ce faisant elle élucide dans la faible mesure de ses moyens "le mystère de la correspondance et de la ressemblance existant entre la destination et l'humanité de l'homme"[1]. Elle trouve donc son point de départ dans un commentaire de la christologie, qui commande axiomatiquement l'élucidation d'une structure du comportement humain renvoyant paraboliquement à l'essence de la vie trinitaire. Aussi n'est-ce que dans un cadre très limité, et tout à fait fortuitement, que l'anthropologie théologique se trouve recouper certaines analyses de la phénoménologie existentielle; car leurs démarches respectives sont inverses l'une de l'autre [2].

Ceci nous amène à préciser également qu'un discours dogmatique se distance d'une démarche de théologie biblique parce qu'il en est la reprise réflexive. Il tente en effet, à partir de la synthèse exégétique que lui fournit cette dernière, d'"intelliger" la logique interne de la foi et de l'exposer d'une façon spécifique en fonction de chaque "lieu théologique". C'est pourquoi, dans la doctrine de la création, le dogmaticien doit partir du fait, reconnu par la théologie biblique, que les notions anthropologiques sont des théomorphismes dans l'ancien testament [3] et des christomorphismes dans le nouveau, pour ensuite fonder réflexivement son anthropologie théologique dans l'analogie de rela-

----

1) Tr.D. XI, p. 223 (III/2, p. 246).

2) Sur leur rencontre fortuite, cf. Tr.D. XI, p. 299-300 (III/2, p. 333-335) où sont nommés Confucius, Feuerbach et Buber.

3) Ce point a été clairement mis en lumière par D. LYS in "Ruach. Le souffle dans l'Ancien Testament", P.U.F. 1962 p. 32 note 1, p. 57, p. 156 note 2, p. 183 note 1. Cf. également du même auteur "Nephesh", P.U.F. 1959.

tion qu'il y a lieu d'instaurer entre ce que le mouvement de la révélation nous donne à connaître de l'essence de Dieu et ce qu'elle nous laisse percevoir de l'être de l'homme. L'indépendance de la méditation dogmatique par rapport à l'exégèse est donc relative mais réelle; relative parce qu'en aucun cas elle ne saurait infirmer, dans leurs grandes lignes, les résultats de l'exégèse, mais réelle parce que sa référence normative ne se limite pas à l'interprétation d'un ensemble de textes, mais à celle d'une structure relationnelle fondée sur l'acte de la Parole de Dieu prononcée en Jésus-Christ. Ces précisions données, nous pouvons décrire les articulations par lesquelles Barth assure le cheminement de son élaboration.

L'ensemble de la démarche repose sur l'explicitation d'un double regard porté sur l'homme Jésus. a) Celui-ci est d'abord reconnu (à travers un commentaire du dogme des deux natures à l'aide des précisions apportées par les quatre adjectifs de Chalcédoine) comme l'image de Dieu, c'est-à-dire comme le lieu d'existence où le fait d'être homme <u>pour</u> le prochain correspond, sur le plan noétique, à la nécessité irréversible et objective qui le commande, à savoir le fondement ontique de l'essence trinitaire. b) L'humanité du Christ est ensuite érigée en axiome nous permettant de comprendre la forme fondamentale de l'humanité, comme la coexistence <u>avec</u> le prochain, comme la cohumanité. c) <u>Vecteur normatif</u>, l'être dans la rencontre est alors explicité dans ses <u>composantes</u> (le regard, le langage, l'assistance mutuelle, la libre volonté) en fonction de l'image de la vie trinitaire qui s'exprime dans le Christ. d) Ainsi qualifiée ontologiquement par une succession d'approches paraboliques, la cohumanité peut être dite, par analogie de relation, l'image de Dieu en l'homme, dont la forme primitive n'est autre que la coexistence homme/femme dans l'amour. Nous développons successivement chacune de ces affirmations.

a) Fidèle à sa méthode de concentration christologique, Barth tire les conséquences anthropologiques du "vrai Dieu, vrai homme" : "La divinité de l'homme Jésus doit être décrite au total par la proposition: Jésus est l'homme pour Dieu; en conséquence, il convient de résumer son humanité en disant tout aussi simplement: Jésus est l'homme pour l'homme, pour les autres hommes, pour le prochain"[1]. Il existe un lien interne et objectif entre la divinité et l'humanité du Christ, car la mission de salut dont Jésus est investi ne vient pas s'ajouter après coup à son humanité, mais constitue au contraire en elle-même sa réalité humaine tout entière. Elle s'origine dans le fait que Jésus est dès le principe la Parole de Dieu adressée à l'homme, orientée vers le prochain, ordonnée à lui comme il est lui-même ordonné à elle. En ce sens "l'être de l'homme Jésus pour le prochain constitue un fait de nature ontologique"[2], qui ne peut être compris qu'à partir de l'unité de sa divinité et de son humanité, se reproduisant ici sans confusion ni transformation, sans séparation ni limitation. Sans confusion ni transformation, parce que c'est en vertu d'une ordonnance éternelle que Dieu se manifeste dans le temps comme le prochain et le sauveur de l'homme. Sans séparation ni limitation, parce qu'en Jésus Dieu ne se tourne pas simplement par faveur vers l'humanité, mais se donne, se lie à elle jusqu'au plus profond de son sort, prend réellement sa place. En se mettant, par son obéissance, entièrement à la disposition d'une réalité dont il accepte qu'elle dispose totalement de lui, Jésus "est orienté vers le 'toi' de même qu'il en procède"[3]. Car dans le mystère de son humanité, il nous dévoile la propre inaccessibilité de Dieu qui reproduit, dans la relation extérieure qu'Il noue avec sa créature, une relation qui appartient à

----

1) Tr. D. XI, p. 225 (III/2, p. 248).

2) Tr.D. XI, p. 227 (III/2, p. 251).

3) Tr. D. XI, p. 232 (III/2, p. 256).

son essence intra-divine. "Dieu est en effet l'éternel aimant, l'éternel aimé et l'éternel amour, et dans cette trinité, il est le prototype et la source de tout 'je' et de tout 'tu' : il est le 'je' qui procède éternellement du 'tu' et qui éternellement est tourné vers le 'tu', c'est-à-dire le 'je' au sens le plus éminent du mot. Or c'est cette relation au sein de l'existence intra-divine, qui se répète et se reproduit dans l'alliance éternelle de Dieu avec l'homme, telle que l'humanité de Jésus la révèle et la manifeste dans le temps"[1]. Barth fait ainsi résider dans la fidélité de Dieu à soi-même, telle qu'elle s'exprime dans le voilement et le dévoilement de sa révélation, la justification épistémologique d'une transition du noétique à l'ontique, établissant que l'humanité de Jésus est l'image de Dieu (comme l'atteste Col. 1/15). Nous sommes en face d'une structure relationnelle, entièrement fondée sur l'oeuvre de la réconciliation et sur l'unité trinitaire de la révélation, qui permet d'établir une "analogia relationis" reposant sur l'identité, de la liberté dans laquelle Dieu est en lui-même Père, Fils et Saint-Esprit, et de la liberté dans laquelle il est au sein de l'alliance, Créateur, Réconciliateur et garantie de la créature. Que Jésus soit l'image de Dieu signifie que son existence pour l'homme est le lien interne entre sa destination et sa condition de créature. Ce même lien existe dans l'humanité de chaque homme, et exprime le cadre formel qui est la condition de possibilité de sa vérité ontologique. C'est lui qu'il nous faut déceler maintenant.[2]

b) "Pour que l'oeuvre de Jésus en faveur du prochain devienne possible et s'inscrive dans la réalité, pour que s'établisse une communion entre Jésus et d'autres êtres que

----

1) Tr. D. XI, p. 236 (III/2, p. 261).

2) Nous avons résumé le sous-paragraphe ayant pour titre "Jésus, l'homme pour le prochain" (Tr. D. XI, p. 219-232 - III/2, p. 242-264).

lui, il faut qu'il existe un élément de coordination qui n'est pas simplement déterminé par cette communion, mais qui se trouve présupposé par sa possibilité et sa réalisation. Il s'agit donc de rechercher la forme fondamentale de l'humanité en général, dans laquelle il est possible de discerner ce qui est présupposé ici: à savoir le fait que Jésus peut exister pour l'homme"[1] Le vocabulaire de Barth se fait ici précautionneux. Par "élément de coordination" (Zusammenordnung), il ne veut pas désigner une capacité inhérente à la constitution humaine (la raison, le sentiment,la liberté, etc) qui permettrait à l'homme de "recevoir" Dieu, mais la structure ontologique formelle contenue dans la permission d'exister dans l'alliance, que Dieu accorde à son partenaire. Il s'agit d'une correspondance (Entsprechung), d'une ressemblance (Ähnlichkeit) qui n'est pas une virtualité humaine, mais la condition, incluse dans la grâce ellemême, qui rend ontologiquement possible l'insertion de l'homme dans son devenir de créature destinée à être l'alliée de Dieu et à participer au bienfait de la cohumanité de Jésus[2]. L'anthropologie théologique doit s'attacher à déterminer le "cadre commun" (gemeinsamer Raum), la "forme d'existence" (Existenzform) présupposée par l'inaliénable unité de l'être et de l'oeuvre de Dieu en Jésus, par lequel l'homme redécouvre ce qu'il est (dans sa structure formelle ontologique fondamentale) par rapport à Dieu. Elle doit donc reconnaître dès le principe l'humanité de Jésus comme une norme, un critère, un axiome, dont elle ne peut s'écarter et qui lui interdisent d'attribuer à l'homme une existence abstraite, séparée de l'existence de son prochain, projetant au dehors d'elle les désirs, les espoirs et les ambitions de son "je suis". Elle doit au contraire adopter une définition de l'humanité de chaque homme qui rende possible l'affirmation que Jésus est l'homme pour le prochain. Elle se rangera donc

----

1) Tr. D. XI, p. 241 (III/2, p. 266).

2) Cf. Tr. D. XI, p. 241-244 (III/2, p. 265-269).

à la définition générale suivante : l'humanité de chaque homme est une détermination (Bestimmtheit) de son être à coexister avec le prochain. "En effet la préposition "avec" est, au niveau humain et général, l'exact pendant de la préposition "pour" qui caractérise l'humanité de Jésus et qui exprime à la fois l'origine et le but de tous les desseins, de toutes les voies et de toutes les oeuvres de Dieu"[1]. Cette détermination fondamentale à la coexistence signifie que l'être de l'homme est un être dans la rencontre avec le prochain: je suis parce que tu es, nous existons dans une histoire pour nous rencontrer. L'humanité est ontologiquement cohumanité. "Ainsi donc la formule : 'je suis parce que tu es' implique qu'en ce qui concerne l'homme la notion de rencontre n'est pas fortuite mais essentielle. Noologiquement, elle implique que cette notion serait vide et absurde si elle évoquait l'idée d'un sujet purement autonome, et non celle d'un sujet dont le propre est d'être confronté. Et ontologiquement, elle signifie que l'homme réel n'existe que dans la confrontation, c'est-à-dire sous l'aspect de l'homme lié au prochain"[2] Nous possédons désormais un vecteur normatif de discernement ontologique, dont Barth va spécifier les composantes, qu'il nomme "catégories" (Kategorien), "indices" (Merkmale) ou "critères" (Kriterien), mais dont la citation suivante montre bien qu'ils doivent jouer un rôle opératoire dans une lecture ontologique de notre vie quotidienne : "La question de l'humanité de l'être humain se pose indépendamment de ce qui se produit ou ne se produit pas au niveau des phénomènes. Ou plutôt tout le domaine des phénomènes, quels qu'ils soient, est comme une page blanche que seule viendra remplir la réponse à cette question, c'est-à-dire l'histoire, la rencontre du 'je' et du 'tu'. Ainsi donc ne peuvent entrer en ligne de compte comme catégories

----

1) Tr. D. XI, p. 343-344 (III/2, p. 384).

2) Tr. D. XI, p. 269 (III/2, p. 297).

nécessaires, comme constantes, signes et critères de l'humanité, que les éléments qui, au milieu de toutes les circonstances et de toutes les possibilités existantes, caractérisent précisément cette <u>rencontre</u> - que les formes dans lesquelles se concrétise l'événement : 'je suis parce que tu es'."[1] Il n'est peut-être pas inutile d'insister sur l'importance de toute l'argumentation théologique qui vient d'être développée et qui structure la compréhension que nous devons avoir de la description que Barth donne de ces composantes. Il ne peut en effet s'agir d'une description phénoménologique en contradiction avec tout ce qui précède. Ce qui est tenté ici par le dogmaticien, c'est une méditation sur la rencontre humaine à partir du donné révélé de la rencontre de Dieu et de l'homme en Jésus-Christ, renvoyant elle-même à l'essence trinitaire de toute rencontre.[2]

c) La <u>première composante</u> du vecteur normatif de discernement ontologique s'articule sur la signification accordée au <u>regard</u>. Etre dans la rencontre signifie se regarder mutuellement dans les yeux, accepter de voir le prochain et d'être vu par lui. "Nous nous donnons l'un à l'autre une vision de notre existence. Et par là j'existe non seulement pour toi, mais aussi pour moi; autrement dit, nous "participons" l'un à l'autre, nous nous intéressons l'un à l'autre. Cette double ouverture mutuelle constitue le premier élément de l'humanité. Là où elle fait défaut l'humanité n'existe pas encore"[3]. Lorsque la vision ne trouve pas son sens dans cette pénétration réciproque, lorsqu'elle se dérobe dans l'isolement et l'indifférence du "ça ne me regarde pas", l'humanité

----

1) Tr.D. XI, p. 22o (III/2, p. 299).

2) Nous avons résumé le passage suivant: Tr. D. XI, p. 240-270 (III/2, p. 264-299). Il contient un long et admirable excursus sur Nietzsche, défenseur fanatique et prophète intraitable de l'humanité sans prochain, dont le génie a été d'attaquer le christianisme sur le point qui lui paraissait le plus faible, mais qui devrait en définitive s'avérer être le plus fort.

3) Tr. D. XI, p. 271 (III/2, p. 300).

n'a ontologiquement aucune consistance. La forme fondamentale de la cohumanité se structure, au travers du regard, dans l'attention que l'on sait porter à autrui, ce semblable dissemblable dont la vie concrète et l'intimité propre ne peuvent se réduire aux simples caractéristiques de son groupe social ou de l'idéologie à laquelle il adhère. En ce sens, la bureaucratie qui traite autrui comme un rouage est la négation même de la cohumanité[1].

Il est aisé de rapprocher du modèle christologique dont elle est tirée, la signification parabolique que Barth confère au regard. Car devant ce semblable dissemblable qu'est le Christ, l'homme ne découvre son humanité qu'en acceptant d'être vu par Dieu dans la détresse de son péché, accédant ainsi de son côté à une pénétrante vision de l'essence divine, de son amour qui justifie et de son pardon qui réconcilie.

La seconde composante s'enracine dans une méditation sur le langage et l'écoute réciproque. L'humanité comme rencontre doit devenir événement du langage, car la vision demande à être complétée par l'occasion que l'on se donne mutuellement de s'interpréter, de se "représenter" l'un l'autre. "Il s'agit que le 'je' s'exprime vis-à-vis du 'tu'. La parole que je prononce constitue ma manifestation active à l'égard du prochain, la démarche par laquelle je franchis spontanément la limite de la simple vision que le prochain possède de moi"[2]. Mais je dois pour cela consentir à parler non pas pour me justifier, mais à cause du prochain, à cause de l'authenticité qu'il est en droit d'attendre de moi. Toute une structure de réciprocité se découvre ici comme le champ formel d'une ontologie de l'être dans la rencontre. Car j'ai également à entendre l'autre, à le prendre au sérieux dans sa véracité. J'ai même "besoin que le prochain se présente et s'oppose à moi, quoi que cela puisse entraî-

----

1) Cf. Tr.D. XI, p. 270-273 (III/2, p. 299-302).

2) Tr. D. XI, p. 274 (III/2, p. 304).

ner; car je ne suis pas encore un vrai 'je', je reste encore et toujours un sujet vide, tant que je n'ai pas affronté et surmonté le problème que sa présence me pose"[1]. De la contestation que nous sommes l'un pour l'autre, doit jaillir, dans sa véracité, notre être commun, que nous ne pouvons réaliser que l'un par l'autre. Il faut que j'interpelle le prochain, que je fasse irruption dans son espace, afin de ne pas le priver de la parole dont il a besoin pour me connaître. Mais il faut également que j'écoute la prétention qu'il fait valoir sur moi et qui est salutaire, puisqu'elle vient me sortir de ma solitude. Ainsi se crée l'échange d'un dialogue vrai, dans l'authenticité duquel chacun des interlocuteurs surmonte, en réalisant la fonction du langage, l'embarras et l'incomplétude où le place la présence de l'autre. La rectitude ontologique de l'humanité est au prix de cette transparence de l'écoute et du dire[2].

Ici encore l'analogie christologique et trinitaire s'impose. Comment ne pas voir qu'une telle structure de réciprocité trouve sa forme éminente dans le vis-à-vis de la créature et de son Créateur, dans l'alliance accomplie en Christ, où la Parole, que de toute éternité Dieu se profère à lui-même, est dite à l'homme, afin que se noue le plus authentique des dialogues ?

La <u>troisième composante</u> appartient au domaine de l'action: c'est l'<u>assistance</u> que l'on se prête mutuellement. La vision, le langage et l'écoute tracent les contours d'une structure de réciprocité, mais ils ne sont pas un but en soi. Ils doivent conduire à un stade supérieur de communion dans lequel la cohumanité n'est pas seulement une connaissance du semblable, mais une invitation à être là <u>pour</u> lui. Seul Jésus, dans son humanité, est vraiment là pour le prochain. Mais en l'homme existe une correspondance nécessaire: le fait que nous soyons là <u>avec</u> le prochain, <u>pour</u> lui prê-

----

1) Tr. D. XI, p. 276 (III/2, p. 306).

2) Cf. Tr. D. XI, p. 273-281 (III/2, p. 303-312).

ter assistance. "Assister le prochain veut dire: être activement à ses côtés, nous tenir si près de lui, que sa propre action signifie une aide, un soutien pour la nôtre - et par conséquent: ne pas l'abandonner à son existence et à son activité, mais participer avec notre propre existence et notre propre activité à la recherche, au tourment, au fardeau qui sont les siens, vivre nous-mêmes en partageant l'effort qu'il accomplit de son côté pour vivre sa vie - bien que cette vie soit et doive rester la sienne, bien que nous ne puissions pas prendre sa place. Assister le prochain signifie simplement: vivre avec lui"[1]. La cohumanité s'exprime dans l'action par laquelle l'être humain réclame l'aide de son semblable et perçoit l'appel à l'aide du prochain; elle s'exprime lorsqu'il tend la main pour recevoir l'appui que seul autrui peut lui accorder et lorsqu'il accepte d'être malgré son dénuement indispensable au prochain, dont il ne peut s'écarter sans se précipiter dans la ruine. L'appel du prochain, qui me demande de le faire bénéficier de ma propre action, et l'appel au prochain, par lequel je réclame son aide, inscrivent le je et le tu dans la structure formelle d'une coappartenance différenciée, grâce à laquelle, l'un par l'autre, ils participent à leur épaisseur ontologique [2].

Barth indique lui-même, dans ce passage, l'analogue révélé sur lequel il modèle son élaboration dogmatique : la miséricorde divine, cet amour insondable qui va jusqu'à coexister, dans un don total, avec la créature et la préserve ainsi du néant.

La <u>dernière composante</u> est la racine qui transmet la sève à toutes les autres, le dynamisme, la substance, la condition de possibilité de la rectitude ontologique des structures de réciprocité qui se sont dévoilées jusqu'ici. Il s'agit du mystère de l'essence humaine: en son être profond,

----

1) Tr. D. XI, p. 283 (III/2, p. 314).

2) Cf. Tr. D. XI, p. 281-286 (III/2, p. 312-318).

l'homme n'est vraiment que ce qu'il est volontiers. "En parlant du mystère que recèle l'humanité, nous voulons dire : l'être dans la rencontre n'est pas une qualification fortuite qui serait imposée à l'homme après coup et du dehors, c'est au contraire une libre détermination immanente à la nature humaine. L'homme n'est pas fait pour être humain volontiers ou à contre-coeur, c'est-à-dire pour rencontrer son prochain de bon gré ou de mauvais gré. S'il est homme c'est pour l'être volontiers, ce "volontiers" excluant toute mauvaise volonté. Sa nature est telle qu'il est humain de bon gré, sans la moindre réserve"[1]. La cohumanité implique la confirmation et la juste manifestation d'une extériorité de coappartenance, par laquelle l'altérité de mon partenaire humain me touche intérieurement et s'inscrit dans la spontanéité pure que mon existence exprime lorsqu'elle réalise, en une libre acceptation, la loi du Créateur, qui est cette confrontation avec le prochain. Car cette loi n'est pas imposée à la créature comme une contrainte, mais comme la loi intérieure de sa propre liberté, en laquelle se réalise l'affirmation exclusive de son mystère ontologique. Cette coexistence ne saurait cependant signifier, ni que je me dissolve dans le prochain (car en m'accrochant à lui, je l'élude), ni que je recherche en lui mon propre reflet (car en le méprisant ainsi, c'est en fait moi que je méprise)."L'homme découvre le caractère unique et irremplaçable du prochain au moment où celui-ci se présente à lui comme le compagnon, le camarade, l'associé et l'aide qui lui sont donnés, et c'est en fonction de cette présence qu'il découvre également ce qu'il a lui-même d'unique et d'irremplaçable, sa nature spécifique, sa propre réalité"[2]. L'être dans la rencontre est donc une découverte mutuelle où l'on se regarde, se parle, s'écoute et s'entraide volontiers, en réalisant ainsi sa juste liberté[3].

----

1) Tr. D. XI, p. 289 (III/2, p. 321).
2) Tr. D. XI, p. 294 (III/2, p. 327).
3) Cf. Tr. D. XI, p. 286-296 (III/2, p. 318-329).

Seule la foi peut indiquer l'origine de ce mystère humain, qui réside dans l'éternelle décision trinitaire du Père envers le Fils dans la communion de l'Esprit, de faire partager sa gloire à des créatures qu'il s'adjoint, dans la plus totale liberté réciproque.

d) Une ultime démarche doit faire perdre à la proposition majeure de l'anthropologie théologique "l'être de l'homme est un être dans la rencontre" ce qu'elle pouvait encore avoir d'hypothétique, pour lui faire acquérir un caractère axiomatique, donc une valeur proprement dogmatique. Cette démarche doit être une confirmation "a posteriori" du bien-fondé de l'élaboration précédente. Elle consiste donc à intégrer dans une cohérence biblique d'ensemble le résultat normatif obtenu à propos d'une question précise. Aussi Barth résume-t-il sa réflexion en montrant comment la coexistence de l'homme et de la femme est la forme primitive et proprement dite de la cohumanité (puisque l'homme est pour la femme et la femme pour l'homme, l'autre être humain, le prochain, au sens éminent du mot), et comment l'ancien testament présente cette relation comme un reflet de celle de Dieu avec Israël, elle-même prototype de l'alliance entre Jésus-Christ et sa communauté. Dès lors une correlation s'impose: l'alliance et la communion qui s'établissent entre les hommes (et particulièrement entre l'homme et la femme) au vu de leur cohumanité, constituent respectivement la <u>promesse</u> et l'<u>espérance</u> que l'homme peut vivre dans l'Alliance et la Communion que Dieu instaure avec lui en Israël puis en Christ. Or entre ces deux communions, entre ces deux alliances, malgré leur non-identité et leur irréductible différence, s'établit une ultime cohérence relationnelle: "Parce que l'homme comme tel et en général a été créé à l'image de l'homme Jésus, de son être pour le prochain, et que l'homme Jésus lui-même a été créé à l'image de Dieu, la déduction s'impose: l'homme comme tel et en général, dont la nature est d'être avec le prochain, a été créé lui aussi <u>à l'image</u>

de Dieu en son humanité, c'est-à-dire en sa cohumanité. Dieu l'a créé à son image en ce qu'il ne l'a pas créé solitaire mais solidaire"[1]. Ainsi se boucle sur lui-même le cercle de "l'intellectus fidei" parti en quête de la structure formelle fondamentale qui donne sa consistance ontologique au lien interne qu'il convenait d'établir dogmatiquement entre l'être de l'homme et sa destination[2].

Tel que nous l'avons compris, l'effort de Barth nous met en possession d'un vecteur de discernement ontologique parfaitement souple et adapté, grâce à la structure de réciprocité que mettent en lumière ses composantes.Il va nous permettre maintenant de poser les conditions de possibilité de ce que Teilhard nomme la "personnalisation" de l'avenir humain et de démasquer ainsi l'ambiguïté qui se cache dans le terme de "personne". Car comme nous allons le montrer, l'analyse teilhardienne de la personne opère selon deux pôles de signification, l'un relationnel, l'autre structurel, dépendant chacun d'une approche différente de "l'autre" et culminant en une identification du personnel et de l'universel en oméga, qui commande alors des perspectives axiologiques qui sont loin de garantir la réalisation d'une véritable cohumanité.

----

1) Cf. Tr. D. XI, p. 349 (III/2, p. 390). C'est nous qui soulignons.

2) Cf. Tr. D. XI, p. 308-350 (III/2, p. 344-391): "L'humanité comme parabole et espérance". W. VISCHER parle de l'homme à l'image de Dieu, comme de "l'icone de Dieu dans le temple du monde" ("Tu ne te feras pas d'image", Etudes Théologiques et Religieuses, Montpellier 1956, n° 1, p. 17). Cela nous paraît particulièrement heureux sur le plan vétérotestamentaire, après les études de Paul Humbert ayant établi l'analogie physique qu'expriment les termes hébreux "sélem" (image) et "demut" (ressemblance) (in "Etudes sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse", Neuchâtel 1940, p. 153-175). Le dogmaticien peut ensuite approfondir relationnellement ce théomorphisme, en le liant à l'affirmation néotestamentaire que Jésus-Christ est l'image de Dieu (II Cor. 4/4; Col. 1/15, 3/10) et en évitant de la sorte les spéculations aventureuses qui identifient l'image de Dieu en l'homme avec sa raison, son sens moral,son intelligence, etc. A cet égard, l'élaboration de Barth est exemplaire.

Remarquons cependant pour terminer que Barth fait également débuter son élaboration par une approche du problème que me pose ma propre présence à moi-même face à celle de "l'autre". Mais le commentaire général que l'on peut faire du discours barthien nous incline à penser que son analyse du "je suis" et du "tu es" est menée à travers un regard sur l'homme informé par la réalité "tout-autre" de la circumincession trinitaire. Puisque la vérité ontologique de l'homme doit être saisie dams la relation de création qui le lie à son origine, il ne semble pas interdit de méditer sur l'humanité à partir de l'essence relationnelle du Dieu qui dans l'unité et la différenciation de ses manières d'êtres se distingue comme Père du Fils et Fils du Père dans le lien de l'Esprit. Ainsi, parallèlement en l'homme, la distinction par laquelle se pose le je établit en même temps une relation dans laquelle vient s'inscrire le tu, dans une liaison irréductible. " 'je suis' est une réalité non pas vide mais pleine. Parce que je suis, l'autre est mon semblable. J'existe en relation avec lui. Cela veut dire: en m'affirmant moi-même, je me heurte d'emblée - autrement je ne serais pas un 'je' - au fait que le prochain s'affirme de la même manière, de sorte qu'en m'adressant à lui comme un 'je', je dois le considérer et le traiter comme un 'tu' "[1]. Entre moi et l'autre un même domaine, celui d'une <u>union réciproque</u>. Si cette interprétation est exacte, elle signifie que la cohumanité et la structure de réciprocité qui la qualifie sont la norme ontologique de la vraie union. Elles nous permettrons donc d'interpréter théo-ontologiquement la loi de Teilhard selon laquelle l'union différencie, qui joue un rôle fondamental dans sa perspective sur la personnalisation.

----

1) Tr. D. XI, p. 266 (III/2, p. 294) et contexte.

2. <u>Personne et personnalisation. Articulations et constitution de "l'univers personnel" de Teilhard</u>.

On sait combien, dans le langage philosophique et théologique, le terme "personne" a fait difficulté. Déjà son ancêtre latin "persona" fut à l'origine d'une cascade de quiproquos dans les controverses sur la trinité entre occidentaux et orientaux, car il traduisait de façon équivalente les deux mots grecs πρόσωπον (le rôle, la fonction) et ὑπόστασις (le fondement, la substance). La définition classique à laquelle s'est finalement rallié le moyen âge est celle de Boèce : "Persona proprie dicitur naturae rationalis individua substantia"[1]. Elle implique donc substantialité, intellectualité et incommunicabilité, toutes propriétés qui peuvent être réalisées de diverses manières à la fois en Dieu et dans les créatures[2]. A partir de Leibniz et surtout depuis Kant, la notion de personne est envisagée d'un point de vue exclusivement psychologique et moral : conscience de soi, capacité de distinguer le vrai du faux, possibilité de justifier ses actes et de participer à la société des esprits. Elle est nettement distinguée de la notion d'individu: unité biologique, ou même seulement logique, formant un ensemble décelable de particularités, ou une réalité donnée à l'expérience mais sans valeur morale[3].

----

1) Boèce : "<u>De dua naturis et una persona Christi</u>" in MIGNE : <u>Patrologie Latine</u>, t. 64, p. 1343, col. D.

2) Cf. l'excellent résumé que donne de toutes ces questions C. CHOPIN : "<u>Le Verbe incarné et rédempteur</u>", Desclée 1963, p. 59-60, 72-73, 77-83.

3) Cf. les observations d'A. LALANDE à l'article "individualité" de son "<u>Vocabulaire technique et critique de la philosophie</u>", P.U.F. 1962. Voir également les articles: "individu", "personnalité", "personne", "personnel".

Une certaine ambiguïté entoure donc le terme "personne", qui est tantôt référé à la conscience que le moi prend de son rapport avec ses semblables (dimension psychologique relationnelle), tantôt inscrit dans un système de valeurs plus général qu'il résume éminemment (dimension axiologique et ontologique)[1]. Nous allons retrouver ces deux pôles de signification chez Teilhard, mais son originalité consiste à les intégrer dans une énergétique et une dialectique du tout et de la personne, afin de faire entrer dans l'oeuvre de personnalisation le cosmique, résumé dans le phénomène de socialisation et assumé malgré l'angoisse qu'il fait naître en nous. Un personnalisme dramatique et cosmique, telle est l'oeuvre qui s'offre à notre méditation et à notre critique. Il convient de le relever, car nous désirons dissiper tout malentendu. Quel que soit le recul que nous prendrons par rapport à la synthèse teilhardienne, nous n'aurons jamais à mettre en doute la profonde humanité de Teilhard, son amour pour les personnes concrètes, l'authenticité de sa recherche d'une issue personnaliste de l'évolution ou l'enracinement existentiel et mystique de sa solution. Teilhard n'est ni le prophète du totalitarisme, ni le froid indifférent face à la souffrance humaine, ni le béat optimiste que l'on a voulu voir en lui. Il est un homme lucide, d'une vibrante sensibilité qui le fait "résonner" à tout ce qui l'entoure, un homme épris de cohérence au point d'universaliser tout ce qu'il aime, mais attaché quotidiennement aux affections qui font progresser comme aux adversités qui nous diminuent. Aussi toute critique massive est-elle injuste vis-à-vis de l'homme et infidèle à la nuance des textes. On aura moins de chances de se tromper si l'on sait suivre le fil chronologique de la pensée teilhardienne pour saisir le moment où la personne s'intègre au système

----

1) Barth a finement relevé ce flottement dans la définition du terme "personne" in Tr. D. XI, p. 103 (III/2, p. 109-110).

et où, par une localisation en oméga du lieu où prend véritablement sens l'incarnation, elle se découvre réconciliée avec le tout et justifiée ainsi dans son cheminement à travers la totalisation de l'humanité sur elle-même. Nous refusant à planer dans un possible logiquement incertain, mais acceptant de saisir avec courage le réel qui s'offre à notre investigation, nous pourrons alors renoncer à une notion qui nous paraît générale, systématique et abstraite de la personne, pour lui substituer la réalité concrète d'une co-humanité qualifiée par la réconciliation de l'homme avec Dieu en Jésus-Christ. En localisant de la sorte, non pas dans l'avenir, mais dans un passé "réactualisé" pour notre présent, le point de référence auquel on doit se tenir pour parler de la seigneurie du Christ sur le monde (ce qui est le mouvement même de la pensée paulinienne sur le plérôme), c'est dans la réalité théo-ontologique de l'homme et non dans les conditions structurelles de sa limitation de créature, que nous serons à même de fonder axiologiquement une juste personnalisation et l'espérance d'une réussite de l'évolution.

Nous regroupons en quatre paragraphes notre commentaire du développement chronologique de la pensée teilhardienne :

---

a) Avant de parler d'un "univers personnel"[1], Teilhard utilise des expressions plus intimistes: "mon univers", "le milieu mystique", "le milieu divin"[2]. Elles désignent cet ordre de la vision, dont nous avons tenté de rendre compte, qui culmine dans la perception, en la personne du Christ, de la présence dominante et fondatrice de l'être.

----

1) Ou mieux: d'un "univers personnaliste", l'expression traduisant l'anglais "a personalistic universe". Cf. Oe. t. VI, p. 69, note 1.

2) "Mon Univers", 1918, "Ecrits...", p. 267-279; "Mon Univers" 1924, Oe. t. IX, p. 65-114; "Le Milieu mystique" 1917, "Ecrits...", p. 137-167; "Le Milieu Divin" 1926, Oe. t. IV.

Il ne fait aucun doute qu'à la fois cosmique et christocentrique, la pensée teilhardienne est dès son éveil centrée sur la personne. Elle l'est existentiellement dans l'importance qu'elle accorde à l'amour de l'homme et de la femme, participation secrète à la plus universelle force de spiritualisation et de sublimation: "quand l'homme aime une femme, il s'imagine d'abord que son amour va seulement à un individu comme lui, qu'il enveloppe de son pouvoir, et qu'il s'associe librement. (...). Il pensait ne trouver près de lui qu'une compagne : et il s'aperçoit qu'en moi il touche la grande Force secrète, la mystérieuse Latence, - venue sous cette forme pour l'entraîner"[1]. Mais elle l'est encore eucharistiquement dans une compréhension hardie de la présence réelle du Christ, étendue à tout l'univers en vertu de la particularité de son incarnation et de l'universalité de sa résurrection: "Mon Dieu, faites pour moi, dans la vie de l'Autre, briller votre Visage. Cette lumière irrésistible de vos yeux, allumée au fond des choses, elle m'a déjà jeté sur toute oeuvre à poursuivre, sur toute peine à traverser. Donnez-moi de vous apercevoir, même et surtout, au plus intime, au plus parfait, au plus lointain de l'âme de mes frères. Le don que vous me demandez pour ces frères, - le seul don qui soit possible à mon coeur, - ce n'est pas la tendresse comblée de ces affections privilégiées que vous disposez dans nos vies comme le plus puissant facteur créé de notre croissance intérieure, c'est quelque chose de moins doux, mais d'aussi réel et de plus fort. Entre les Hommes et moi vous voulez que, votre Eucharistie aidant, se manifeste la plus

----

1) "L'Eternel Féminin" 1918, "Ecrits...", p. 255. Le même thème est ensuite repris in "L'Esprit de la Terre" 1931, Oe., t. VI, p. 40-42; "L'Evolution de la chasteté" 1934, inédit; "Esquisse d'un Univers personnel" 1936, Oe. t. VI, p. 91-96 et "Le coeur de la Matière" 1950, inédit, où dans la clausule finale (intitulée "Le féminin ou l'unitif"), Teilhard confesse avoir échappé à la "fascination de l'Impersonnel et du Généralisé" (p. 31) grâce à la découverte de la femme.

fondamentale attraction (déjà obscurément pressentie par tout amour, dès qu'il est fort) qui fait mystiquement de la myriade des créatures raisonnables une sorte de même Monade en Vous, Jésus-Christ. Bien supérieure à une simple sympathie personnelle, vous voulez que m'attirent vers "l'Autre" les affinités combinées d'un monde pour lui-même et de ce monde pour Dieu. Vous n'exigez en cela, de moi, rien de psychologiquement impossible, - puisque, dans la foule étrangère et innombrable, ce n'est jamais qu'un même Etre personnel, le vôtre, que je suis invité à chérir. Vous ne m'obligez pas non plus, vis-à-vis du Prochain, à d'hypocrites protestations d'amour, puisque la quête de mon coeur ne pouvant atteindre votre Personne qu'au fond de ce qu'il y a de plus individuellement et concrètement personnel dans chaque autre, c'est bien à cet autre lui-même, et non à quelque entité vague autour de lui, que s'adresse ma charité"[1]. On pourrait multiplier les textes dont la teinte personnaliste ne laisse aucun doute sur l'intention première de Teilhard, qui est de donner sens à la personne, dans le tout, par le Christ. On remarquera cependant que sa tendance native à universaliser trouve déjà son assise dans un vocabulaire généralisant. Il est moins question de la femme que du "Féminin". Dans la personne concrète, c'est en réalité le courant fondamental du devenir de l'être qui retient l'attention de Teilhard. L'expérience existentielle et mystique n'est là que pour soutenir et alimenter la quête du "personnel" qui se profile à l'horizon d'un milieu énergétique de forces spirituelles.

Nous allons tenter de retrouver les articulations souterraines de la démarche par laquelle Teilhard intègre la personne dans une dialectique de la totalité, à partir d'une double analyse de son environnement.

----

1) "Le Milieu Divin" 1926, Oe., t. IV, p. 185-186; voir aussi "La messe sur le monde" 1923 in "Hymne de l'Univers", Seuil 1961, p. 27.

b) L'année 1929 a très certainement correspondu, pour Teilhard, à une crise intérieure de lassitude face à l'incompréhension ecclésiastique dont il était l'objet ; mais elle lui fut aussi l'occasion d'un retour sur l'essentiel de ses perspectives, et d'une redécouverte, au coeur de sa vision, du problème de la personne, perdue, angoissée, dans une évolution qui semble la broyer, mais dont elle ne devrait rien avoir à craindre puisqu'elle en est le fruit. Au Père Valensin, il écrit par exemple le 15 juillet 1929 : "Après l'idée de spirituel, celle de "Personne" prend rapidement, dans mes vues du Monde, une importance extraordinairement croissante. Je retrouve ces valeurs, après un long périple, d'une manière qui me les rend entièrement nouvelles, consistantes, et comme "savoureuses"." Le 10 août, il précise à Edouard Le Roy : "Il me semble que, si un premier grand progrès s'est fait dans mon âme il y a quelque 15 ans, quand j'ai compris que la consistance de l'Univers est "en avant, dans l'Esprit" - et non "en arrière, dans la Matière", - un deuxième pas est en train de se faire en moi par la vue croissante que l'Esprit s'achève (consiste) en personnalité (ou ultra-personnalité). La notion de "personne" tend à se réintégrer dans mes vues du Monde, - imprégnée de "Durée", - chargée d'une valeur "cosmique" - qui lui enlèvent ces caractères d'extrincésisme et de liberté artificielle par lesquels j'avais été jadis intellectuellement dégoûté"[1]. En jetant un rapide regard sur les opuscules de cette période, on s'aperçoit que Teilhard a progressé en suivant parallèlement deux lignes de réflexion

----

1) Voir également "Lettres à Léontine Zanta", Desclée 1965, p. 105 (lettre du 23 août 1929); la même importance est accordée à la personne in : Lettre au Père de Lubac du 8 octobre 1933, Lettre au Père Jouve du 6 juillet 1934: "Le Personnel, à mes yeux, re-dessine toute "l'évolution des choses", et Lettre au Père Fessard du 11 août 1936.

qui se présupposent l'une l'autre. La première constitue l'ébauche de la phénoménologie en situant l'humanité, considérée comme un phénomène, dans l'évolution générale de la vie; elle est déjà assez importante: "L'Hominisation" l'inaugure en 1925, un premier "Phénomène Humain" et "Les mouvements de la vie" la précisent en 1928, ainsi qu'un deuxième "Phénomène Humain" en 1930, "L'Esprit de la Terre" en 1931 et "La place de l'homme dans la nature" en 1932 [1]. La seconde ligne de réflexion relaie la première en se concentrant sur l'analyse des répercussions, en nous, de la conscience que nous prenons de notre position axiale dans l'univers. C'est la découverte du "Sens humain" (1929) et de "l'Esprit de la Terre" (1931), les conférences faites à Paris en 1930 devant le groupe de Marcel Légaut jouant le rôle de charnière entre le problème de l'hominisation et celui de l'humanisation, au carrefour duquel se situe la personne [2]. Ces diverses réflexions s'enracinent cependant dans une même question à laquelle elles tentent d'apporter une réponse: le devenir a-t-il un sens ? "De plus en plus distinctement, au moindre des travailleurs de la Terre, le dilemme se découvre ou est insérée l'activité humaine: - Ou bien la Vie ne va vers aucun terme qui recueille et consomme son oeuvre : et alors le Monde est absurde, destructeur de lui-même, condamné par le premier regard réfléchi qu'il a enfanté au prix d'un immense effort; et de nouveau c'est la révolte, non plus seulement comme une tentation, mais comme un devoir. - Ou bien Quelque Chose (Quelqu'un) existe, en qui chaque élément trouve graduellement, dans sa réunion au Tout, l'achèvement de ce qui s'est construit de sauvable dans son indi-

----

1) Références: Oe., t. III, p. 77-111 ; Oe., t. IX, p. 115-128; Oe., t. III, p. 201-210 ; Oe., t. III, p. 227-243 ; Oe., t. VI, p. 23-57 ; Oe., t. III, p. 247-256.

2) Références: "Le Sens Humain" 1929, inédit (première partie du texte publiée in "Europe", Paris, No 431-432, 1965, p. 97-105); Oe., t. VI, p. 25-57; "Essai d'intégration de l'homme dans l'univers" 1930, inédit.

vidualité : et alors il vaut la peine de se plier, et même de se vouer au labeur; mais dans un effort qui prend la forme d'une adoration"[1]. Ce texte démontre à merveille que Teilhard enracine sa recherche dans une problématique de la justification, ce qui laisse pressentir que sa solution fera jouer à oméga un rôle réconciliateur. Or l'analyse qu'il tente, vers les années 30, de l'importance de la personne se subdivise précisément en ces deux approches conjuguées :

- relationnellement, Teilhard s'applique à montrer que la personne ne se justifie elle-même, dans sa rencontre de l'autre et dans son action, qu'à la faveur d'un idéal commun ;
- structurellement, il s'appuie sur les premières ébauches de sa phénoménologie pour réconcilier la personne et le tout (ou le personnel et l'universel) en les faisant coïncider en oméga.

Les arguments de l'une et l'autre approche sont ensuite constamment repris dans une synthèse dialectique, dont Teilhard aime à user dans son apologétique, et qui commande ses perspectives axiologiques sur la personnalisation.

c) La méditation relationnelle sur la personne définit cette dernière à partir de la liberté, comme un centre incommunicable de perception, d'amour et d'action. Tandis que l'individualité marque la séparation qui distingue les êtres, la personnalité indique au contraire la différenciation qui les rend profondément eux-mêmes[2]. Prise pour elle-même dans sa spécificité, une personne a tout naturellement

----

1) "L'Hominisation" 1925, Oe., t. III, p. 110.

2) On trouve cette définition ultérieurement: "Ce qui fait un centre 'individuel', c'est d'être distinct des autres centres qui l'entourent. Ce qui le fait 'personnel', c'est d'être profondément lui-même" ("La Centrologie" 1944, Oe., t. VII, p. 123, note 1).

tendance à se replier sur soi. Elle cherche à développer intérieurement ses richesses propres et se heurte ainsi à la rencontre de l'autre comme à un obstacle. "Vous avez tous éprouvé certainement, à un moment ou l'autre de votre vie, cette sorte de répugnance que nous avons à sortir de nous-mêmes pour nous donner à un autre. On dirait que notre être qui est si souple et si plastique dès qu'il apparaît, s'entoure de cette pellicule isolante qui le rend réfractaire à un contact un peu intime avec les autres, qui lui donne une espèce de sens de répulsion vis-à-vis des autres. Ceci est indéniable, ceci existe. Mais, dirai-je, ce n'est pas parce que cette tendance existe qu'il faut nous dérouter,qu'il faut renoncer à l'effort. C'est à travers cette répulsion,cet isolant, qu'il faut essayer de jeter le pont qui est celui de la vraie personnalité et, je pense, de notre vrai bonheur, ou encore, en style chrétien, de la vraie charité"[1]. Car la rencontre de l'autre ne se limite pas à l'instinctive différenciation. Elle est aussi le nécessaire arqueboutement des forces, l'inévitable "conspiration", à laquelle l'homme est amené pour atteindre certains résultats, dont, seule et isolée, sa petite personne est incapable. L'autre n'est pas obligatoirement le concurrent, il peut aussi être le compagnon de lutte, celui qui coopère à une entreprise commune, celui qui entrevoit un même avenir et collabore à sa construction. Ces brèches faites dans la muraille de l'isolement par des nécessités vitales, laissent peut-être percer des forces d'attraction dissimulées, qui ne demandent pour éclore qu'une impulsion commune. La préservation de la personne ne peut, relationnellement, s'exprimer tout entière dans un cloisonnement. Car nous portons, inscrite en nous,

----

1) "Essai d'intégration de l'homme dans l'univers" 1930, inédit, deuxième conférence, p. 7. Sur le thème de la difficulté à rencontrer l'autre, cf. "Le Milieu divin" 1926 Oe., t. IV, p. 184-185; "L'Esprit de la Terre" 1931, Oe., t. VI, p. 42-44; "Esquisse d'un Univers Personnel" 1936, Oe., t. VI, p. 97-98.

une exigence de communication, de communauté et de coopération. Teilhard insiste pour faire voir la personne comme un réservoir de forces de personnalisation, que la seule étincelle d'un idéal supérieur entrevu suffirait à transformer en un formidable pouvoir d'action. C'est pourquoi il veut rendre ses contemporains sensibles à l'apparition récente de ce qu'il nomme le sens humain, dont il estime qu'il implique nécessairement une foi au monde. Par sens humain, Teilhard entend désigner "cette conscience prise par la Pensée terrestre qu'elle constitue un Tout organisé, doué de croissance, capable et responsable de quelque avenir"[1], ou encore "cet éveil des responsabilités et des aspirations unitaires", qui n'est autre que la manifestation psychologique, en nous, de la réalité extérieure d'une noosphère[2]. La notion de durée a envahi le ciel entier de l'esprit humain et nous a fait quitter le plan accidentel des affaires d'hommes pour nous découvrir l'existence d'une Affaire Humaine universelle. Fort de sa science et de sa relative maîtrise des énergies physiques et psychologiques, l'homme, parvenu à se situer entre l'abîme de son passé évolutif, les profondeurs de son inconscient et le futur d'une prise en masse de l'humanité, sent confusément en lui le besoin de collaborer à une grande réussite qui le dépasse, mais qu'il pressent obscurément dans la passion de sa recherche. Teilhard se plaît à comparer ses contemporains aux passagers réunis dans la cale d'un navire dont ils ne soupçonnent pas le mouvement et qui brusquement, grâce aux plus hardis d'entre eux courageusement montés sur le pont, se voient emportés dans un vaisseau dont il faut tenir le gouvernail et alimenter la chaudière [3]. Désormais, le surgissement, au-

----

1) "Le Sens Humain" 1929, in "Europe", Paris, No 431-432, 1965, p. 47.

2) Ibidem, p. 103.

3) Cf. "Note sur le progrès" 1920, Oe., t. V, p. 24; "La montée de l'Autre" 1942, Oe., t. VII, p. 80-81.

delà du nombre et des liaisons croissantes du collectif, d'une tâche commune, personnalise ma rencontre d'autrui "chaque fois que les hasards de la vie me mettent en contact avec un autre homme qui, si étranger me soit-il par la nation, la classe, la race ou la religion, se découvre à moi plus proche qu'un frère, parce que, lui aussi, il a vu le navire, et que, lui aussi, il sent que nous avançons"[1]. "- Sans beaucoup s'en douter, les Hommes souffrent et végètent dans leur isolement: ils ont besoin qu'une impulsion supérieure survienne, qui, les forçant à dépasser le point mort où ils s'immobilisent, les fasse tomber dans le rayon de leur affinité profonde. Le Sens de la Terre est la pression irrésistible qui vient, au moment voulu, les cimenter dans une passion commune. - Les Hommes, encore perdus dans la foule de leurs semblables, se détournent d'une pluralité qui les déconcerte. Ils ne peuvent aimer des millions d'étrangers... Le Sens de la Terre, en révélant à chacun qu'il existe une part de lui-même dans tous les autres, fait justement apparaître, entre la masse des vivants, un principe d'affection universelle et nouvelle: le goût et le dévouement de l'élément pour l'élément, au coeur du même Monde en progrès"[2]. Nous sommes, tous ensemble,"embarqués" vers un avenir commun auquel nous ne pouvons pas nous soustraire. Nous devons tous, tant que nous sommes, inscrire au front de cet avenir un idéal commun, et cet idéal lui-même doit être une promotion de toutes les personnes engagées indissolublement dans une solidarité totale. Telle est pour Teilhard la justification du mouvement qui doit porter la personne vers la rencontre vraie et constructive de l'autre. Telle est la conscience, que dans une première approche de la personne, le moi prend de ses rapports avec ses semblables.

----

1) "La Montée de l'Autre" 1942, Oe., t. VII, p. 81.

2) "L'Esprit de la Terre" 1931, Oe., t. VI, p. 43-44.

Mais cette analyse ne peut suffire, aux yeux de Teilhard, pour engager avec certitude la personne à réaliser son humanité au creuset de la socialisation. La tentation de l'évasion mystique ou du retrait dans le "carpe diem" demeure. C'est pourquoi il faut démasquer, intérieure au sens humain, la foi qui s'y cache, et entreprendre à nouveau, par le biais différent d'une analyse structurelle, l'approche de la personne. Dans "Le Sens Humain" la transition est d'une netteté exemplaire: "Que représente au juste dans l'histoire de la pensée terrestre, l'apparition du Sens Humain ? A cette question, nous devons répondre : "Rien autre chose qu'un puissant phénomène d'ordre religieux". Par nature le Sens Humain approche et anime les hommes dans l'attente d'un Avenir, c'est-à-dire dans la certitude d'une Réalité dont l'existence, bien que strictement indémontrable, est cependant admise avec une assurance plus grande que si elle était touchée et démontrée. Il est une foi"[1]. Il s'agit de la foi au monde, c'est-à-dire la certitude que, par sa cohérence, le réel possède les conditions d'épanouissement de ce qu'il a fait naître, et qu'il suffit à notre raison de les découvrir pour qu'elle ose s'assurer de leur existence.

d) La méditation structurelle sur la personne définit cette dernière à l'aide de métaphores, qui s'essaient à décrire le fait que la personne centre sa propre "nature", qui n'est autre que l'expression ramassée de la structure de complexité propre à l'Esprit-Matière émergeant dans la réflexion[2]. Teilhard dira par exemple qu'elle est la "maille complexe" de l'univers, à partir de laquelle le cosmos "se dévide en arrière" et "se tisse en avant"[3], ou

----

1) "Le Sens Humain" 1929, in "Europe", No 431-432, 1965, p. 103.
2) "Esquisse d'un Univers Personnel" 1936, Oe., t. VI, p.75 note 1, et contexte.
3) Ibidem p. 41. Cf. p. 88, p. 93.

qu'en elle "les fibres du Weltstoff s'enroulent sur elles-mêmes" puis se prolongent quelque part en avant[1]. Il parlera de la lente maturation, avant l'homme, d'un "état de personnalité" préparant, à travers un point critique, l'apparition, en l'homme, de "la molécule personnelle achevée"[2]. Ainsi jusque dans l'unité de notre moi, le faisceau des lignes de l'univers ne tient que par liaison dans le futur. La texture même de l'être qui nous constitue est formée de fibres qui ne se reploient pas en courbes au fond de nous-même,mais se prolongent, se poursuivent de telle sorte que "nous nous trouvons, par le jeu de notre croissance, dans la double nécessité de nous approfondir nous-mêmes, et simultanément de passer en quelque façon dans ce qui nous entoure"[3]. Ainsi s'introduit une <u>seconde approche de "l'autre"</u> à travers un approfondissement du centre de réflexion et d'action que forme notre personne, en vertu duquel chacun de nous ne fait partiellement qu'un avec la totalité de l'univers, La personne découvre en effet, que si précieuse soit-elle, elle ne peut trouver en soi sa plénitude, parce qu'elle est liée structurellement à cet "autre" qu'est l'humanité, et qu'en réalité le plus précieux de son être est ce qu'elle attend encore de non réalisé dans l'univers. "Ce que nous aimons finalement, en notre personne, c'est toujours "un autre" en avant de nous"[4].

----

1) "<u>Esquisse d'un Univers Personnel</u>" 1936, Oe., t. VI, p.79.

2) Ibidem, p. 77; cf. "<u>Essai d'intégration de l'homme dans l'univers</u>" 1930, inédit, première conférence, p. 7: "... au travers de la série des êtres, c'est moins les personnes qui se font, qu'un état de personnalité qui progresse"; "<u>Comment je crois</u>" 1934, inédit, p. 12: "L'être 'personnalisé' qui nous constitue <u>humains</u>, est l'état le plus élevé sous lequel il nous soit donné de saisir l'étoffe du Monde". Voir également "<u>L'Esprit de la Terre</u>" 1931, Oe.,t.VI,p.37.

3) "<u>Esquisse d'un Univers Personnel</u>" 1936, Oe., t. VI, p. 80.

4) Ibidem, p. 79. Cf. "<u>L'Esprit de la Terre</u>" 1931, Oe., t.VI, p. 38; "<u>Le Phénomène Humain</u>" 1940, Oe., t. I, p. 292.

L'autre n'est donc pas uniquement le semblable que je rencontre et qui s'oppose ou s'associe à moi dans son extériorité, c'est aussi ce qui, chez mon semblable, lie son centre personnel à l'ensemble qui nous constitue, c'est-à-dire ce qui nous assujettit, lui et moi, à la loi biologique qui jusqu'à l'apparition de l'homme obligeait les éléments à sauver et à promouvoir le tout de préférence à eux-mêmes. L'autre, c'est le champ physique d'unité convergente et de centration par synthèse qui nous englobe[1].

L'analyse structurelle vient ici se greffer sur la problématique de la participation qui nous a déjà conduits, au-delà de la phénoménologie, à l'affirmation ontologique d'oméga. Car pour Teilhard cette découverte de "l'autre-en-nous" signifie que nous participons, non pas à un même être déjà réalisé dont nous ne ferions que nous approprier une part, mais à un acte de dimension évolutive en train de s'accomplir en nous et par nous, acte dont l'opération originale consiste à réunir les prémisses de l'universel dans les conquêtes du personnel. Pour en saisir le dynamisme, Teilhard recourt à des expressions géométriques qu'il transpose en profondeur dans le domaine des interliaisons psychiques. La personne est identifiée structurellement à un centre, dont la triple propriété est de tout centrer partiellement autour de soi, de pouvoir se centrer toujours davantage sur soi, et par là-même de rejoindre tous les autres centres qui l'entourent[2]. Dès lors le monde est comparé sans peine à une sphère, dont le centre est un foyer vers lequel se prolongent et confluent, suivant la ligne de leur propre centre, les innombrables courbes particulières par lesquelles les personnes, dans la mesure où l'attraction et l'affinité qui les lient et les achèvent sont les énergies

----

1) C'est ainsi qu'il faut comprendre le titre d'un opuscule de 1942: "La montée de l'Autre", Oe., t. VII, p. 67-81.

2) Cf. "Le Phénomène Humain" 1940, Oe., t. I, p. 287.

internes de l'amour, se trouvent d'autant plus elles-mêmes qu'elles deviennent toutes ensemble "l'autre"[1]. Ainsi, en un premier temps, à l'aide du concept physique de centréité emprunté à sa première ébauche de phénoménologie, Teilhard inclut la personne dans la nécessité du processus de totalisation en cours, en lui laissant pressentir au bout d'elle-même la réalisation de l'universel concret, que la présence en elle de l'autre vient lui découvrir. Le mouvement de la pensée va donc d'une réduction de la distance et de l'extériorité qui me séparent de l'autre, à une extension de l'identité physique commune qui nous lie dans notre participation à un même acte inscrit dans la texture de l'étoffe du monde. "Analysant plus haut la formation de la Personnalité, nous avons été conduits à reconnaître les propriétés d'un Esprit-Matière à l'Etoffe de l'Univers. Voici qu'un autre aspect non moins paradoxal de cette même Etoffe se découvre à nous, décelé comme nécessaire pour tout "prolongement de la Personne" au-delà d'elle-même: je veux dire le Personnel-universel. Ce qu'il y a de plus incommunicable, et donc de plus précieux, en chaque être, est ce qui le fait un même avec tous les autres. C'est par suite en coïncidant avec tous les autres que nous trouverons le centre de nous-mêmes"[2]. Nous ne désirons pas reprendre en détail toute l'argumentation par laquelle Teilhard érige oméga en centre personnel distinct et transcendant, rayonnant sur la totalité des centres qu'il résume d'une façon éminente par son extrême complexité, et se situant à la fois à la convergence de la totalité de l'étoffe cosmique et à la source de tout amour. Nous voulons seulement faire remarquer le rôle réconciliateur qu'oméga est appelé à jouer dans une telle perspective, toute centrée sur le passage de l'individuel au collectif sans que le personnel ne se perde dans l'universel: "Oméga, celui en qui tout converge, est réci-

----

1) Voir "Le Phénomène Spirituel" 1937, Oe.,t. VI, p.126 et ultérieurement "Le Phénomène Humain" 1940, Oe.,t. I, p.286-298.

2) "Esquisse d'un Univers Personnel" 1936, Oe.,t. VI, p. 82.

proquement celui de qui tout rayonne. Impossible de le placer comme un foyer au sommet de l'Univers sans diffuser du même coup sa présence à l'intime de la moindre démarche de l'Evolution. Qu'est-ce à dire, sinon que, pour celui qui l'a vu, toute chose, si humble soit-elle, pourvu qu'elle se place dans la ligne du progrès, s'échauffe, s'illumine, s'anime, et par suite devient objet d'adhésion totale"[1] ; "Non pas la force au-dessus de nous, mais l'Amour, - et donc, pour commencer, l'existence reconnue d'un Oméga qui rende possible un universel Amour"[2]; "Sous l'influence d'Oméga, (...), chaque âme particulière devient capable de s'exhaler en un acte unique, où passe sans confusion la pluralité innombrable de ses perceptions, de ses opérations, de ses souffrances, de ses désirs"[3]. On pourrait multiplier les textes de ce genre, mais ceux que nous venons de citer et dont la date (1937) est significative, sont assez éloquents[4]. Ils attestent qu'en un second temps, Teilhard passe d'une problématique de la nécessité à une problématique de la liberté, dont les apories ne peuvent être surmontées que s'il est possible à la personne de reconnaître, à la faveur d'un détour par oméga, que le champ de centration qui s'ouvre devant elle est unissable (c'est-à-dire aimable) parce que les structures physiques dont il est formé possèdent en elles-mêmes une valeur ontologique intrinsèque permettant de postuler l'immortalité du personnel. Dès lors tout se tient : la responsabilité et l'idéal commun, entrevus comme justification de notre engagement

----

1) "L'Energie Humaine" 1937, Oe., t. VI, p. 183.

2) Ibidem, p. 188. On notera qu'ici, oméga est clairement discerné comme la condition de possibilité de l'amour.

3) Ibidem, p. 190-191.

4) Voir "Esquisse d'un Univers Personnel" 1936, Oe., t. VI, p. 100-101 ; "Le Phénomène Humain" 1940, Oe., t. I, p. 288-289, 291, 297, 301.

dans l'avenir par l'approche relationnelle de la personne et de la résonance en elle de l'établissement de la noosphère, sont assumés dans la plénitude d'une liberté réconciliée ontologiquement avec la totalité dont elle émerge; l'apparente irréductibilité entre les potentialités de la personne et les conditions nécessaires de son avenir biologique est résolue dans une synthèse créatrice où l'effort d'approfondissement personnel coïncide avec le but universel assigné à l'évolution, parce que leur dénominateur commun est un même "amour-énergie" identifié à la force de centration que Teilhard a nommée "énergie radiale" dans la cosmologie qu'il a su tirer de sa formalisation du troisième infini; le drame humain devant la totalisation trouve sa solution dans un parallèle entre le rebondissement de l'évolution lors de l'apparition du réflexif qui résume la progression du devenir, et le retournement ou l'excentration de la liberté qui accepte la structure de l'avenir comme la structure même de l'être et de la valeur, ce qui conditionne toute une perspective axiologique; enfin une densité christologique est conférée à "l'univers personnel" qui se dessine, puisqu'en réconciliant l'être, le devenir et la valeur, oméga réconcilie également le monde avec Dieu, par le Christ auquel il est identifié. La synthèse boucle ainsi sur elle-même.Elle sera ensuite reprise dans une dialectique apologétique qui ira par quatre fois du plus connu (le phénomène humain) au moins connu (oméga), mais dont la présupposition fondamentale demeure ce rôle réconciliateur attribué à oméga[1].

----

1) Après Claude CUENOT (in "Situation de Teilhard de Chardin", Bulletin de la Société industrielle de Mulhouse, 1963, No 3), Mme BARTHELEMY-MADAULE fait de cette dialectique le centre de la pensée teilhardienne: "La personne et le drame humain chez Teilhard de Chardin",Seuil 1967, p. 13-48, 154-170. Voir "Esquisse d'une dialectique de l'Esprit" 1946, Oe., t. VII, p.149-158: La dialectique prouve d'abord la transcendance d'oméga, saisit ensuite l'évolution comme une création évolutive, découvre la cohérence du processus mis en perspective avec une foi en l'incarnation et reconnaît enfin la réalité du Christ-Oméga, médiateur de l'ensemble.

Cette brève analyse de la constitution de l'univers personnel teilhardien doit nous introduire à une double critique :

1° Teilhard n'est pas fondé à parler de la personne en fonction d'un "état de personnalité" qui aurait progressé au cours de l'évolution, représentant, comme il se hasarde à l'écrire parfois, la forme quantitative d'un principe universel de conservation du personnel[1]. Car la personnalité ne peut pas être traitée comme un analogue formel et récurrent au même titre que la "conscience", puisqu'elle est uniquement liée à la réflexivité et qu'elle ne correspond à aucune quantification possible. L'apparition de la personne instaure un <u>ordre relationnel</u> absolument nouveau, certes dépendant structurellement des conditions biologico-cosmologiques de son avènement, mais qui leur reste ontologiquement irréductible. Le terme "conscience" pouvait renvoyer analogiquement à une loi de récurrence, parce qu'il désignait une tendance <u>fonctionnelle</u> pouvant se traduire par des effets déterminés à chaque niveau. Mais la personne est l'expression spécifique de la seule émergence du réflexif. Elle est un continuel <u>événement</u> et non un état qui passerait de son expression larvée à son actualisation, puis à son prolongement en direction de l'universel.

2° Que la personne, comme l'a bien vu Teilhard, ait une responsabilité cosmique en liaison directe avec la totalisation du collectif, cela va de soi. Mais le fondement ontologique de son engagement doit être intérieur à <u>l'ordre relationnel lui-même</u>, et tenir tout entier dans la <u>qualité du rapport concret</u> réalisé avec l'autre. De même que l'on doit refuser au marxisme le sacrifice de plusieurs générations pour des "lendemains qui chantent", de même doit-on renoncer à ce qu'un idéal aussi lointain qu'oméga puisse

----

1) Cf. l'appendice de "<u>L'Energie Humaine</u>" 1937: "Le principe de la conservation du personnel", Oe., t. VI, p. 198-200 et "<u>Le Phénomène Spirituel</u>" 1937, Oe., t. VI, p. 125.

être présenté par Teilhard comme le principe transcendant d'une personnalisation du collectif. Structurellement l'unité humaine se fera (elle est inscrite dans notre destin biologique), mais son épaisseur ontologique dépendra uniquement de la façon dont nous saurons incarner, à notre tour, la cohumanité que le Christ est venu assumer à notre place, et en dehors de laquelle ce que Teilhard appelle "personne" n'est encore que la simple "aptitude à être une personne". Car la seule réconciliation qu'il m'est donné de vivre, c'est celle où le Dieu tout-autre me fait vivre en lui dans la personne du Christ, de façon que je puisse exister dans la réciprocité totale du je et du tu, de l'autre en moi et de moi en l'autre. Oméga est un point géométrique et non le lieu d'une réconciliation ontologique; il est une nécessité à prévoir et non un but à poursuivre, un horizon à connaître et non une fin à réaliser. De même la personne telle que Teilhard la décrit (centre de perspective, de perception et d'action, maille complexe de l'étoffe cosmique caractérisée par un triple pouvoir de centration) n'est-elle que la face cosmique du réseau de relations conscientes et inconscientes qui nous constituent. Elle ne peut pas être en tant que telle l'expression des structures fondamentales de l'être, car pour qui prend au sérieux la révélation, l'être n'est ni le dynamisme d'une substance autonome, ni le simple fait d'exister, mais la qualification d'une structure de comportement exprimant l'indicible relation de création qui nous est dévoilée en Christ. Seul un vecteur de discernement ontologique tel que celui de cohumanité peut nous indiquer si, dans la société des personnes, l'humanité réelle est vécue ou non. Quant à l'idéal commun qui doit passionner nos coeurs et nous permettre de dépasser nos appréhensions devant la socialisation compressive qui semble nous acculer à la termitière, ce ne peut être que notre ardent désir de réaliser cette parabole de l'alliance qu'est la cohumanité, afin de présenter et d'offrir le monde à Dieu

à travers nos personnes. Car la seule foi qui puisse nous assurer que le monde possède les conditions d'épanouissement de ce qui est né en lui, c'est celle qui trouve en Christ la justification dernière de l'existence humaine, c'est-à-dire la situation juste devant Dieu qui devient une condition de possibilité suffisante à la réussite exemplaire de l'évolution. Il n'est pas question de nous refuser à l'avenir; nous devons au contraire pleinement l'assumer, mais en sachant que l'universel ne s'atteint pas dans le prolongement évolutif, sur l'axe du temps, de notre personne et de nos actions, mais dans la qualité quotidienne de nos relations médiatisées par les instances de l'économique, du politique et du social. Car le lieu où prend sens l'incarnation n'est pas la limite dans le futur où semble se clore notre durée, mais le tissu de relations présentes, dans la profondeur desquelles le Christ nous invite à pénétrer à sa suite pour leur restituer leur vérité. Personnaliser l'avenir signifie mettre tout en oeuvre pour faire régner sur terre la réconciliation entre les hommes, comme signe de celle de Dieu avec l'humanité. Ce n'est pas à travers la socialisation en elle-même que le cosmique doit être intégré à l'humain; mais au coeur même des relations nouvelles que la révélation nous invite à promouvoir, la totalité qui nous englobe doit être assumée comme la plate-forme de nos investigations et de nos découvertes venant enrichir notre expérience et notre compréhension du mécanisme et des structures de nos rapports sociaux. C'est pourquoi rien de ce qui a trait à l'effort humain ne doit nous rester étranger. Vivre la cohumanité et savoir en reconnaître les innombrables formes possibles est une grande exigence, qui nous oblige à plonger au creuset de la recherche, à discerner la légitimité d'une révolution ou d'une lutte sociale, à développer les pouvoirs de création de l'homme, à lutter pour une société de participation démocratique où l'autorité soit dissociée de la compétence des technocrates, à contester enfin le bien-être de consommation de notre société et son impérialisme scandaleux face au tiers-monde.

Il s'agit en définitive d'intégrer à une anthropodynamique telle que la souhaitait Teilhard un regard normatif qui sache discerner la présence du Christ parmi les hommes, en décelant dans chaque médiation relationnelle si la cohumanité qui y est vécue permet réellement à la personne de prendre forme pour renvoyer paraboliquement à l'humanité de Dieu. C'est pourquoi la perspective axiologique qui doit nous retenir ne peut être greffée sur une énergétique de l'activation évolutive, mais seulement sur une normative de discernement christo-ontologique. Car même dans un univers en évolution la question du bien dont dépend toute axiologie reste celle de la participation à la réalité de Dieu révélée en Christ.

3. La cohumanité, norme théo-ontologique de la personnalisation de l'avenir humain.

Nous nous trouvons maintenant au coeur de la problématique dont nous avons laborieusement élucidé les termes. D'un côté l'effort obéissant d'une fidélité soumise à la révélation d'un Dieu tout-autre, dont le mouvement vers l'homme permet de mettre en place les structures d'un discours qui doit se risquer jusqu'à l'exploration, dans la relation de création elle-même, de la réalité théo-ontologique de l'homme, exprimée, en son essence, par la cohumanité. De l'autre côté, une formalisation récurrente de la loi du devenir cosmologique, doublée d'une analyse bipolaire de la personne s'intégrant finalement dans une dialectique évolutive et émergeante de la liberté, elle-même greffée sur une problématique de la participation incluant le transcendant. Or si nous interrogeons ces deux démarches sur leur justification ultime, nous découvrons que l'une s'enracine et que l'autre culmine dans la réalité d'une réconciliation nécessaire. Chez Barth tout est fondé sur l'événement décisif de l'incarnation du Logos éternel,

de l'être même de Dieu, qui devient existant pour nous dans un total dessaisissement de soi, au point qu'en s'abandonnant lui-même il pose l'homme comme sa propre réalité. Nouvelle création, la réconciliation doit donc être comprise comme le mystère éternel qui lie Dieu à l'homme et l'homme à Dieu, de telle sorte que l'homme n'existe vraiment que lorsque Dieu lui-même veut être non-Dieu; l'homme apparaît ainsi (selon l'heureuse formule de Karl Rahner) comme l'"auto-expression-de-Dieu-hors-de-lui-même"[1], c'est-à-dire comme un être inclus ontologiquement dans l'amour que Dieu lui porte. Chez Teilhard au contraire tout est fondé sur le mouvement par lequel l'univers se réconcilie dans le Christ, à travers l'homme, en oméga, synthèse récapitulative dont nous avons dit que la faiblesse tenait à une transgression de l'ordre des raisons sans reconnaissance de l'hétérogénéité de la révélation. Croix et résurrection sont réconciliatrices en un sens très hégélien de signes du dépassement de la négativité, permettant d'assumer le devenir et de lui conférer une consistance ontologique unitive intrinsèque, qui se transforme pour le mystique en diaphanie christique. Or qui ne reconnaîtrait en cette synthèse l'espoir fou de toute raison en quête de vérité ?

Si donc la finitude de la raison porte inscrite en elle cette exigence de réconciliation dernière qu'elle ne peut finalement réaliser, et si inversément la finitude de l'incarnation offre à la raison théologique une voie de pénétration vers la réalité ultime de la relation créatrice par laquelle Dieu fonde ontologiquement l'homme comme parabole de sa propre essence, n'est-on pas en droit d'ériger le résultat de l'élaboration dogmatique en norme théo-

----

1) Karl RAHNER : "Réflexions théologiques sur l'incarnation" in "Ecrits théologiques", t. III, Desclée 1963, p. 96. Voir à propos de la réconciliation le paragraphe que Barth consacre à "l'être de l'homme en Jésus-Christ" in Tr. D. XVII, p. 95-127 (IV/1, p. 98-133).

ontologique participiellement contenue, mystérieusement affleurante et parfois esquissée, de l'analyse structurelle du devenir et de l'humain ? Nous entendons norme au sens de condition de possibilité par laquelle l'homme réalise le dessein d'où il procède et le destin réel où il tend. On peut dire en effet que la cohumanité est normative en un double sens. Elle l'est ontologiquement en ce qu'elle désigne en l'homme la structure essentielle par laquelle il aspire à la plénitude de son être et qui sourdement, défigurée ou renaissante, rend possible toute rencontre de l'autre. C'est pourquoi nous l'avons appelée un vecteur, c'est-à-dire une ligne idéale ayant une direction et un sens. Mais elle l'est aussi axiologiquement en ce qu'elle ne peut jamais être identifiée avec les diverses réalisations que les hommes se donnent de leur humanité, puisqu'elle les domine et les juge en étant source de tout jugement de valeur. C'est pourquoi nous avons insisté sur les composantes du vecteur, capables d'adapter ce dernier avec précision et souplesse au réel, et les avons appelées normatives de discernement ontologique. On doit en effet admettre que toute science qui se donne l'homme pour objet (que ce soit l'ethnologie, la sociologie ou la psychanalyse) dépasse à un certain moment l'ordre de l'analyse théorique pour mettre en oeuvre une axiologie implicite, qui seule permet de pénétrer dans le domaine de l'action et des réalisations concrètes mettant en cause la réalité ontologique de l'homme. Or c'est ce champ des possibles axiologiques que fonde normativement l'élaboration théologique, si vraiment elle doit avoir la prétention de renvoyer à l'essence révélée de la créature. Il ne peut être question d'un moyen-âgeux impérialisme théologique qui pétrifierait le réel et l'amputerait de la dimension tragique du risque, puisque sans cesse les valeurs s'inventent en fonction de situations particulières concrètes et que toujours subsistera la dramatique d'une dialectique qui lie les structures de réalisation à travers lesquelles s'exprime,

dans une autonomie assumée, la liberté humaine, à l'acte par lequel Dieu fait venir à l'être sa créature, dont la rectitude a précisément la cohumanité pour condition de possibilité. C'est au contraire prendre au sérieux la finitude de la raison humaine que de fonder son exploration ontologique et axiologique dans un ordre tout-autre de réconciliation, à partir duquel s'ouvre pour elle un domaine d'investigation dans lequel elle n'est pas obligée de se prendre comme référence absolue et idôlatrique. La raison peut alors circonscrire des îlots de rationalité qui seront autant d'affleurements de leur fondement ultime, mais qui ne se révéleront tels qu'à la clarté décisive d'un regard christologique élaboré normativement. C'est pourquoi, en ce qui concerne notre confrontation, la cohumanité en tant que structure anthropologique essentielle, repérée par Barth au coeur de la christologie, doit venir fonder la personnalisation de l'avenir humain entrevue rationnellement par Teilhard à travers une énergétique que justifie la théorie de l'union créatrice. Et nous ne serions pas loin de penser qu'en ce sens la perspective barthienne permet de réaliser à son vrai niveau de profondeur l'intention christologique de Teilhard, qui a toujours été de donner sens à la personne, dans le tout, pour le Christ, et qui s'est traduite mystiquement en un panenchristisme.

Nous avons déjà exposé les bonnes raisons que Teilhard avait d'espérer voir un jour s'intégrer aux sciences humaines une "anthropodynamique" analysant les conditions énergétiques du mouvement bio-cosmologique qui nous emporte vers quelque état ultra-humain[1]. L'établissement et la mise en oeuvre d'une telle science, qui prendrait pour objet le groupe humain lui-même, nous paraissent justifiés et nécessaires. Ils se profilent d'ailleurs déjà derrière le traitement électronique auquel nous soumettons toutes nos infor-

----

1) Cf. supra, p. 189-192.

mations. Mais une telle science se limiterait à circonscrire les contours structurels de notre avenir, donc les choix possibles. En aucun cas elle ne serait en droit d'ériger ses résultats en absolus contraignants, contenant implicitement leur propre valeur. Or chez Teilhard, ce qu'il a d'abord nommé "énergétique"[1] se confond avec une perspective axiologique de moralisation et donc de personnalisation de l'avenir humain, à la faveur de la fameuse formule selon laquelle l'union différencie. Nous ne citerons qu'un texte : "Interrogez la structure des vivants, où la complication des cellules va de pair avec la concentration de l'organisme entier. Sondez la psychologie des compagnons associés dans le service accepté d'une grande Cause. Observez l'achèvement mutuel de deux êtres qui s'aiment. Analysez, philosophiquement, l'action, non dissolvante, mais nécessairement achevante, d'un centre sur les éléments qu'il rassemble.Et vous arriverez à la conclusion juste opposée à nos premières évidences. L'union vraie ne confond pas les êtres qu'elle rapproche. Elle les différencie au contraire plus outre; c'est-à-dire, quand il s'agit de particules réfléchies, elle les ultra-personnalise. Le Tout n'est pas l'antipode, mais le pôle même de la Personne. Totalisation et Personnalisation sont les deux expressions d'un mouvement unique"[2]. Teilhard s'est intellectuellement battu, sa vie durant, pour faire admettre que ce n'est qu'en déployant jusqu'au bout les énergies humaines, en universalisant notre recherche, nos politiques et notre économie, que nous permettrons aux hom-

----

1) Sauf erreur de notre part le terme "énergétique" apparaît pour la première fois en 1928, dans une définition greffée sur le problème de la tension interne que doit garder la masse humaine: "Nous entrevoyons là une énergétique nouvelle (entretien, canalisation, accroissement des aspirations et passions humaines) où se rejoindraient la Physique, la Biologie et la Morale, - rencontre bien curieuse, mais inévitable, dès que l'on a compris la réalité du Phénomène humain." ("Le Phénomène Humain" 1928, Oe., t. IX, p. 127)

2) "Sauvons l'Humanité" 1936, Oe., t. IX, p. 178.

mes d'atteindre leur maturité biologique et de tomber ensemble dans un champ d'unanimisation où la personne sera d'autant plus elle-même qu'elle participera plus profondément à l'ensemble. Mais il est aisé de démasquer, sous l'argument qui veut que l'unification des individus provoque l'union des personnes parce qu'en rebondissant réflexivement sur elle-même l'évolution se moralise nécessairement[1], la secrète justification d'où il tire sa force et que Teilhard nous livre précisément dans son opuscule sur "l'Energie humaine" : "- Une seule voie reste ouverte devant nous: nous fier à l'infaillibilité et à la valeur finalement béatifiante de l'opération qui nous englobe. En nous l'évolution du Monde vers l'esprit se fait consciente. Notre perfection, notre intérêt, notre salut d'éléments ne saurait dès lors consister en autre chose qu'à pousser plus loin, de toutes nos forces, précisément cette évolution. Nous pouvons ne pas comprendre encore exactement où celle-ci nous mène, mais il serait absurde pour nous de douter qu'elle ne nous conduise vers quelque fin de valeur suprême"[2]. Ce texte est admirable, car il établit que l'obligation éthique découle de la liaison structurelle par laquelle l'individu se reconnaît élément d'un univers auquel il se sent à ce point lié par le dedans, qu'il lui est un devoir de se conformer à ses lois.

----

1) "Le rebondissement humain de l'Evolution et ses conséquences" 1947, Oe., t. V, p. 262 : "En vérité, impossible de pousser concrètement au-delà d'un certain degré les progrès de la Science humaine sans que, automatiquement, ce pouvoir d'arrangement réfléchi ne se charge d'obligations internes qui viennent, à point nommé, freiner et diriger sa puissance, - en même temps (ce qui nous reste à voir) qu'il engendre autour de soi une atmosphère toute nouvelle d'exigences spirituelles." Cf. "Les singularités de l'espèce humaine" 1954, Oe., t. II, p. 337, note 1.

2) "L'Energie humaine" 1937, Oe., t. VI, p. 156. C'est nous qui soulignons.

Il suffit alors que cet univers culmine, en son sommet, dans le personnel et le transcendant, pour que l'obligation immanente se double et se renforce d'une certitude d'obéir ainsi à la volonté divine elle-même. Le rôle réconciliateur nécessaire d'oméga fonde dès lors un faisceau de principes axiologiques qui président à la personnalisation à travers une énergétique du physico-moral. Ces principes sont: "tout essayer, - jusqu'au bout"[1], "n'est finalement bon que ce qui concourt aux accroissements de l'Esprit de la Terre", "est bon (au moins fondamentalement et partiellement) tout ce qui procure un accroissement spirituel de la Terre", "est finalement le meilleur ce qui assure un plus haut développement aux puissances spirituelles de la Terre"[2], penser et agir "universel" et "total" [3], "en toutes circonstances avancer toujours dans la direction montante, où techniquement, mentalement et affectivement, toutes choses (en nous et autour de nous) le plus rapidement convergent"[4]. Ces règles d'actions pour une morale d'effort et de mouvement ne sont peut-être pas absolument fausses en elles-mêmes, mais elles sont faussement fondées et, tout compte fait, inapplicables dans le concret. Faussement fondées parce qu'elles impliquent un acte de conversion qui nous fasse accepter la valeur de l'univers comme valeur de l'être, sans que le problème de l'être soit lui-même éclairci[5], et inapplicables

----

1) "L'Energie humaine" 1937, Oe., t. VI, p. 158, 160, 169.

2) "Le Phénomène spirituel" 1937, Oe., t. VI, p. 132-133.

3) "Universalisation et union" 1942, Oe., t. VII, p. 96-101. Le paragraphe a pour titre : "Un principe de jugement et d'action. la vertu de l'universel" et cherche à établir une convergence (bien hâtive à nos yeux) entre les aspirations du Communisme, du Démocratisme et du Fascisme.

4) "Les singularités de l'espèce humaine" 1954, Oe., t. II, p. 332.

5) Voir "la transposition cônique de l'action" in "L'esprit nouveau" 1942, Oe., t. V, p. 118-126; "Réflexions sur le progrès" 1941, Oe., t. V, p. 96-100.

parce qu'elles ne tiennent pas compte des innombrables médiations par lesquelles se réalise concrètement toute unification. L'énergétique pourrait certainement se constituer comme une science utile et féconde, mais ne peut en aucun cas nous désigner la direction infaillible de notre épanouissement ontologique. Accepter et explorer l'avenir tel qu'il se présente à nous est une chose, le personnaliser en lui conférant, dans la mesure de nos moyens, une consistance ontologique en est une autre. D'ailleurs l'importance que Teilhard confère à l'amour en tant qu'énergie fondamentale montre bien qu'il a perçu le problème. Mais pour lui, l'amour s'identifie avec le rayonnement d'oméga, ce qui le conduit à l'assimiler à l'action créatrice divine, alors qu'il n'exprime, en l'homme, que le reflet du dynamisme trinitaire par quoi la créature peut correspondre relationnellement à l'essence de son Créateur.

Si nous voulons à la fois prendre au sérieux le combat que Dieu mène sur la croix contre notre sans cesse renaissante néantisation, et à notre tour combattre pour que la personne humaine prenne naissance, quelles que soient les conditions structurelles de la totalisation en cours, à travers une cohumanité qui soit une louange au Créateur, il nous faut reprendre, à partir du fondement sûr d'une normative théo-ontologique, les réelles implications de la prière par laquelle Teilhard s'exprimait dans le "Milieu Divin" : "Jésus, Sauveur de l'activité humaine, à laquelle vous apportez une raison d'agir, - Sauveur de la peine humaine, à laquelle vous apportez une valeur de vie, - soyez le salut de l'unité humaine, en nous forçant à abandonner nos petitesses, et à nous aventurer, appuyés contre Vous, sur l'océan inconnu de la charité"[1]. Car il faut que ce soit à partir du Christ lui-même que nous explorions les sentiers de l'avenir comme des chemins qui mènent quelque part, c'est-à-dire où peut prendre forme la réconciliation

----

1) "Le Milieu Divin" 1926, Oe.,t. IV, p. 187.

attestée sur la croix. Il s'agit moins d'adapter de nouvelles valeurs en fonction de l'évolution que de susciter un discernement et un engagement capables d'empêcher l'homme de se soustraire à son identité.

La première médiation que nous rencontrons au coeur de l'unification humaine est la médiation culturelle. Par culture nous entendons, d'une part, l'ensemble des manifestations artistiques, intellectuelles et même religieuses à travers lesquelles l'homme exprime l'expérience profonde qu'il fait de sa vie, et, d'autre part, la somme de savoir technique qui constitue l'acquis d'une civilisation.Il s'agit donc d'une dimension humaine extrêmement importante par laquelle je m'exprime et me communique symboliquement à l'autre. Si la médiation culturelle ne me permettait plus cette communication profonde, c'est ma personne tout entière qui serait atteinte et détruite. Or il est à craindre que la totalisation de l'humanité sur elle-même ne soit le prélude à son unitarisme du savoir au détriment d'un pluralisme existentiel des cultures, et ne s'opère à la faveur d'un technocratisme de mandarins dispensant une manne éthérée à une grande masse coupée des racines concrètes de son expérience de vie. La personnalisation de l'unification humaine exige que nous portions une grande attention à ce danger,car elle ne pourra se réaliser en cas d'atrophie de la fonction culturelle dans une hyper-spécialisation du savoir. La cohumanité, par le regard réciproque et l'ouverture mutuelle qu'elle implique, pose les conditions de possibilité d'une médiation culturelle humanisante. Pour que je sois véritablement moi-même et puisse me livrer et me présenter à l'autre,pour que l'autre puisse en retour se manifester à moi dans toute la profondeur de son être, il faut que l'un et l'autre nous participions à la formation de la culture qui nous exprime, il faut que ce soit notre propre vie, notre propre expérience du réel, qui forgent les instruments culturels adéquats à traduire notre secrète identité. L'édification d'une éventuelle culture planétaire ne se fera pas par la

recherche d'un universel dénominateur commun de la personnalité[1], mais par la lente élaboration démocratique d'une multiplicité de représentations culturelles exprimant les diverses formes de vie personnelle inscrites dans des cheminements historiques différents et se communiquant les unes aux autres. A cet égard la révolution culturelle chinoise, visant à inscrire l'expérience révolutionnaire dans les expressions artistiques que se donne une mentalité populaire, nous semble poser une question capitale à notre Occident où la culture est de plus en plus réservée à un cénacle de raffinés. Car il y va, dans la médiation culturelle, de l'être même de l'homme qui réalise son identité en la communiquant, ou se coupe du prochain dans un côtoiement poli et isolant.Une énergétique de la progression du savoir ne devrait jamais oublier cette fonction complémentaire de la culture sous peine de voir sombrer la personne dans un émiettement divergent, où ce qui pourrait paraître à première vue une argumentation de conscience ne serait en réalité qu'une mécanisation du réfléchi[2].

----

1) En ce sens nous devons contester la manière unilatérale dont Teilhard conçoit l'éducation comme la transmission héréditaire d'un acquis: "Supportée, bien sûr, par les personnes-individus, mais en même temps, recouvrant leur multitude successive et la modelant, une sorte de personnalité humaine générale est visiblement en voie de formation sur terre à travers les temps. Eh bien, assurer les développements continus de celle-ci en la communiquant à la masse toujours changeante de celles-là, - étendre et prolonger, autrement dit, dans le collectif la marche d'une conscience arrivée peut-être à ses limites dans l'individuel -, telle paraît bien être, dans le cas de l'Homme, la fonction spécifique de l'éducation,et telle est par suite la preuve définitive de sa nature et de sa valeur biologiques jusque dans les choses de l'esprit" ("Hérédité sociale et progrès" 1945, Oe., t. V, p.49). A travers la nécessaire transmission d'un savoir, l'éducation doit être surtout l'école d'une recherche commune, où la personne ne se forme qu'au travers de son apport spécifique à la tâche de l'ensemble. Structure paternaliste et personnalisation ne peuvent être qu'antithétiques !

2) Il conviendrait de relever ici l'importance que pourraient avoir les loisirs dans l'édification d'une culture personnalisante. C'est un véritable crime social d'utiliser les loisirs comme temps de consommation du travail.

L'unification humaine passe, en deuxième lieu, par la <u>médiation politique</u>. Par politique il faut entendre, au sens large, l'ensemble des projets, des décisions, des lois cadres et des plans par lesquels un pays définit le projet global que ses autorités auront pour tâche de réaliser. Notre époque nous a fortement sensibilisés à l'importance de la médiation politique, qui peut aussi bien permettre à ma personne d'entrer dans un dialogue réel avec mes concitoyens, que l'écraser sous la férule contraignante d'un groupe de pression au pouvoir. Nous sommes désillusionnés après l'échec des aspirations démocratiques, le retournement inhumain du communisme en système policier et les horreurs du fascisme. Mais il nous semble parfaitement vain d'en appeler avec Teilhard à un "Front humain", sous prétexte que l'internationalisme dans lequel nous sommes jetés exprime ses aspirations mal ou faussement formulées dans le futurisme lié à l'idée de démocratie, dans l'universalisme auquel prétend le communisme et dans le personnalisme d'élite auquel s'attache le fascisme[1]. Car la médiation politique s'enracine dans les problèmes concrets de mon habitat, de mes conditions de travail et de ma participation à l'édification d'une planification démocratique. Ici encore la cohumanité, par cette exigence de <u>dialogue mutuel</u> où je fais connaître à l'autre mes besoins et où l'autre m'exprime en son langage comment il voit les nécessités auxquelles doit se plier l'édification d'une vie communautaire réelle, pose dans le domaine politique les conditions de possibilité d'une juste médiation entre la multiplicité des besoins de chacun et l'unité d'un programme commun. La personnalisation ne se réalisera politiquement que si nous savons mettre en oeuvre des structures de dialogue, grâce auxquelles un pouvoir effectif soit conféré aux associations de quartier, aux groupements syndicaux, aux clubs politiques et aux organi-

----

1) Voir "<u>Sauvons l'humanité</u>" 1936, Oe., t. IX, p. 178-187.

sations professionnelles[1]. Car le drame actuel est que la médiation politique s'opère presque exclusivement à travers l'impérialisme sans frontières des grands trusts économiques dont le pouvoir réel dépasse tout ce que l'on peut imaginer. Une énergétique des forces sociales peut nous aider à prendre conscience des termes dans lesquels se pose le problème de l'avenir, mais elle ne peut en aucun cas donner satisfaction à cette exigence de participation politique (souvent à un niveau très modeste) par laquelle la personne se réalise ontologiquement dans le partage commun des objectifs prévus, dans le dialogue contestateur d'où doit sortir une solution des conflits inévitables, et dans le contrôle nécessaire des réalisations du pouvoir. C'est un leurre de croire que l'unification de l'humanité se fera, grâce à des prouesses techniques, dans un sens personnalisant. La technique a sa part et nous devons travailler à sa progression, mais seuls les choix peuvent exprimer la personne concrète, à condition qu'elle ait véritablement participé à l'élaboration du consensus général, et qu'ait eu lieu un réel débat d'opinion.

La politique nous introduit à la médiation la plus importante dans l'état actuel du monde: la <u>médiation économique</u>. Depuis Marx il est impossible de ne pas voir dans l'économie capitalisme la source de toute une succession d'aliénations qui dépossèdent la personne de son identité profonde et la soustraient à son pouvoir fondamental de création. Jamais sans doute l'humanité n'a senti avec autant d'inquiétude la vérité de ce diagnostic. L'Occident est condamné à sa folle course à la consommation, tandis que le fossé se creuse toujours davantage entre les pays industrialisés et le tiers-monde dont ils exploitent les matières premières. Actuellement tout ce que nous appelons pompeusement et hypocritement "aide aux pays pauvres" est

----

1) Voir l'excellent article d'André PHILIP : "<u>Les transformations révolutionnaires des structures politiques et économiques de la vie européenne</u>" in "<u>Eglise et Société</u>", Labor, Genève 1966, t. II, p. 89-100.

dans une impasse totale[1]. Nous sommes pris dans le cercle vicieux d'un combat qui oppose l'impérialisme d'une économie de profit aux tâtonnements et aux susceptibilités nationalistes de pays qui souffrent encore de la récente tutelle du colonialisme. Il ne suffit pas, comme le fait Teilhard, de parler de la circulation nécessaire des richesses, opposée à quelque accumulation égoïste par laquelle les hommes se refuseraient à la conspiration d'activités d'où émergerait l'idéal commun susceptible de mettre en branle une réorganisation économique de la terre[2]. Car la médiation économique possède sa propre nécessité, qu'on ne peut briser qu'en la remplaçant par une autre nécessité mieux adaptée. Or la difficulté d'une personnalisation de l'unification humaine vient de ce qu'elle dépend d'une relation longue à multiples relais, dont l'individu n'a en général qu'une idée abstraite et vague. Il est en effet plus facile de s'éveiller au sens humain que de saisir les mécanismes profonds par lesquels sont économiquement médiatisés nos rapports avec le prochain-lointain. Pourtant à partir de la cohumanité comme exigence d'une assistance mutuelle, nous serions peut-être en mesure de discerner et de susciter les conditions indispensables d'un développement économique d'ensemble, qui res-

----

1) Cf. Ch. IFFLAND : "L'aide aux pays pauvres dans l'impasse", Centre de recherches européennes, Lausanne 1967. Ce remarquable exposé propose quatre conditions fondamentales pour que l'aide au tiers-monde soit efficace : - que l'aide ne soit pas le substitut d'un effort de développement autonome; - que l'effort d'aide soit concentré sur les pays ou les régions dont le potentiel de croissance est le plus élevé; - que cet effort soit placé dans un cadre multilatéral; - qu'il soit fortement augmenté. (p. 36-38).

2) Cf. "Essai d'intégration de l'homme dans l'univers" 1930, Inédit, 2e conf., p. 8-9; "L'Energie humaine" 1937, Oe., t. VI, p. 172-173.

teront certes idéales mais devraient nous mener tout de même à une lutte concrète là où notre enracinement de citoyen nous le permet. Car l'essence de mon humanité, telle qu'elle m'est révélée dans la réconciliation, signifie que je ne puis être moi-même sans mettre tout en oeuvre pour aider et être aidé par le prochain dont l'appel me provient du tiers-monde. Je dois prendre conscience que c'est ma propre humanité qui se prolonge ainsi et que c'est notre personnalisation commune qui en découle. Pour peu que nous puissions en juger, cela nous paraît impliquer le renoncement définitif à tout impérialisme économique au plan des mentalités, le combat, au niveau politique, pour l'instauration d'une dîme prélevée sur le revenu national des pays industrialisés au profit d'investissements intelligents mais à fonds perdus dans les pays du tiers-monde, et enfin la lutte au plan économique pour l'obtention d'une planification mondiale qui détrône les grandes puissances de leur omnipotence actuelle. Utopie certes ! mais la personnalisation de l'avenir est à ce prix, sans quoi la convergence technico-mentale de l'humanité sur elle-même n'aboutira qu'à l'ultime ségrégation d'une poignée de peuples privilégiés.

Enfin il nous faut indiquer l'importance de la <u>médiation idéologique</u>. L'idéologie est le ciment de nos sociétés en transformation, par lequel ces dernières mettent en forme rationnelle un projet collectif présenté aux masses sous la forme simple d'un objectif, total ou limité, à atteindre [1]. Aux grands objectifs révolutionnaires de justice, chers au XIXe siècle, ont succédé des idéologies ambiantes moins globales mais qui nous mobilisent tout autant, souvent à notre insu. Ce sont l'idéologie productiviste d'une croissance économique infinie, et celle, protectrice, d'une sécurité sociale sans cesse accrue et renforcée [2]. Ces idéologies ambian-

---

1) Sur l'idéologie voir K. MANNHEIM : "<u>Idéologie et utopie</u>", Ed. Rivière, Paris 1956, Jeanne HERSCH : "<u>Idéologie et réalité</u>", Paris 1956.

2) Voir la suggestive analyse qu'en donne A. DUMAS : "<u>La fonction idéologique</u>" in "<u>Eglise et Société</u>", t. IV, Labor, Genève 1966, p. 33-46.

tes ne sont pas mauvaises en soi, mais elles laissent de côté, par la force même des choses, les contradictions qu'elles sécrètent presque naturellement. Le mieux-être de notre société de consommation s'accompagne en effet d'un rejet implicite de tous les non-consommateurs (vieillards, infirmes, handicapés sociaux de toutes sortes), et d'une réduction à peine voilée du personnel au manipulable, au prévu d'avance, au statistique. Nécessaire comme méthodologie d'interprétation rationnelle et de transformation historique, la médiation idéologique risque de devenir le pire ennemi de la personne lorsqu'elle s'idolâtre en schéma absolu décidant du bien et du mal dans une sorte de manichéisme renaissant[1]. Aussi toute unification de l'humanité devra-t-elle utiliser l'idéologie pour promouvoir le collectif, en même temps que la briser pour restaurer les droits de la personne. Or au coeur de cette dialectique, la cohumanité en tant que mystère dernier de l'essence humaine peut revêtir le caractère inattendu d'une utopie nécessaire, jouant un rôle régulateur au sein de la médiation idéologique. N'est-ce pas donner ainsi, dans une lucidité pleine d'espérance, sa véritable force à l'appel de Teilhard vers le plus-être ?

Telles sont, nous semble-t-il, les perspectives où nous engage la norme théo-ontologique, que l'anthropologie théologique est en droit de découvrir dans la cohumanité. Celle-ci nous a contraint à placer l'être et la valeur, en profondeur, dans le faisceau de relations concrètes que la personne est amenée à privilégier au sein même des énergies et des courants du collectif. Non parce que ce dernier doit être récusé et honni, mais parce que l'universel ontologique ne s'obtient que dans la qualité relationnelle du particulier, approfondi puis exprimé au travers des successives médiations de sa participation aux structures totalisantes de

----

1) Cf. A. BIELER : "Mythe, idéologie et réalisme politique", Bulletin du Centre Protestant d'Etudes, Genève 1967, No 1, p. 19-32.

l'humanité. Car c'est seulement au travers du long cheminement des médiations que peut véritablement s'exprimer l'amour humain, comme parabole de celui que Dieu manifeste à l'homme dans l'incarnation, médiation décisive qui résume et donne leur sens à toutes les autres. Teilhard a écrit des pages magnifiques sur "l'amour qui resserre sans les confrondre ceux qui s'aiment, et l'amour qui leur fait trouver dans ce contact mutuel une exaltation capable, cent fois mieux que tout orgueil solitaire, de susciter au fond d'eux-mêmes les plus puissantes et créatives originalités"[1]. Mais il en a fait un principe totalisateur de l'énergie humaine, une fonction universelle d'interliaison centrique, c'est-à-dire le pouvoir synthétisant par excellence, "la trace plus ou moins directe, marquée au coeur de l'élément par la Convergence psychique sur soi-même de l'Univers"[2]. Toutes ces

----

1) "La grande option" 1939, Oe., t. V, p. 75.

2) "Le Phénomène humain" 1940, Oe., t. I, p. 294 (cf. contexte, p. 293-298); voir "Esquisse d'un univers personnel" 1936, Oe., t. VI, p. 90-96; "L'Energie Humaine" 1937, Oe., t. VI, p. 180-193; "La Centrologie" 1944, Oe., t. VII, p. 125-126. Il convient de noter que si l'amour est finalement l'expression centrale de la synthèse teilhardienne, c'est parce qu'il est déjà, pour Teilhard comme pour Platon, la source profonde de la connaissance. On trouve en date du 20 juillet 1946, cette note suggestive que Teilhard inscrit rapidement dans son journal: "Idée grandissante: 1) L'amour est le fond dynamique de la connaissance (ou: la connaissance est la première vague, onde de l'amour) : structure concentrique du psychique... Corollaire: 2) la noosphère ne se dynamisera à fond qu'en aimant (c'est-à-dire en se christianisant). (L'unification intellectuelle de la Noosphère entraîne et annonce inévitablement son unification affective). Seul l'Affectif est pleinement effectif..." (nous avons rétabli les abréviations). A notre sens, il ne faut pas voir dans l'amour l'expression de l'identité des propriétés du tout (en oméga) et de l'élément (dans la personne) en faisant de la connaissance le mouvement établissant le lien de cohérence les révélant l'un à l'autre, mais le témoignage humain concret par lequel l'élément correspond relationnellement, dans le tout, à la destination que Dieu lui révèle en Christ. L'universel change ainsi de plan pour devenir intérieur à ma relation à l'autre, dont le tout n'est

définitions physicistes sont la conséquence d'une confusion des ordres de réalité que cautionne la transcendance d'oméga. Or l'amour appartient à une économie du don, de la grâce, de la gratuité. Il est donc qualifié ontologiquement par le mouvement gracieux par lequel Dieu lui-même nous manifeste son amour en l'homme Jésus, et ne peut être assimilé à aucune énergie, même s'il requiert de nous une énergique activité. Aimer son prochain, totalement, universellement, c'est lui devenir un témoin que Dieu nous a aimé le premier et que nous avons donc à vivre ensemble notre cohumanité en fonction de cette certitude, comme un reflet de cette grâce[1]. Aimer signifie vivre et découvrir autour de nous la réconciliation, c'est-à-dire discerner comment le Christ prend forme dans la communauté humaine, chaque fois que cette dernière permet à la personne de se comprendre et de s'exprimer dans une culture non-conditionnée, de participer à l'édification d'un projet politique d'ensemble, d'oeuvrer pour une entraide économique révolutionnaire (avec les très graves conséquences que cela comporte) et de ne pas être le jouet d'une idéologie simplificatrice. Le grand idéal communautaire que fait naître en nous le sens humain ne prendra consistance qu'à travers la fidélité quotidienne de notre engagement personnel au sein des médiations qui dessinent les véritables limites de notre action. Car l'amour de l'évolution passe par l'attestation fidèle de l'amour de Dieu pour elle en chaque être humain. Car l'activation de l'énergie humaine consiste à mettre au service

----

que le cadre structurel. On voit comment il convient de relire à partir du concret un texte comme celui-ci: "se perdre dans le Cosmique"; "croire et se vouer au Progrès"; "Aimer un autre être semblable à soi" ... : voilà les seules combinaisons (indépendantes, ou même exclusives l'une de l'autre) possibles en milieu simplement humain. - "Aimer (d'amour, d'un amour vrai) l'Univers en formation, dans sa totalité et dans tous ses détails", "Aimer l'Evolution", voilà le geste intérieur, paradoxal, immédiatement réalisable en milieu christique" ("Comment je vois" 1948, Inédit, p. 23-24).

1) Voir le passage que Barth consacre au double commandement de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain et qu'il identifie à la louange de Dieu: Tr. D. IV, p. 183-232 (I/2, p. 442-504).

d'une personnalisation concrète, l'ensemble des gigantesques moyens techniques dont nous disposons aujourd'hui et dont nous usons pour des mises en conditionnement publicitaires et une course complètement folle à la consommation. Car enfin l'option à laquelle nous sommes appelés n'est pas tellement de tout mettre en oeuvre, vers l'en-avant, pour atteindre oméga, mais de faire s'épanouir de l'intérieur, dès à présent, le grand mouvement totalisant qui nous porte vers notre limite structurelle. Là, dans la profondeur d'une cohumanité fraternelle mais lucide, réside la vraie union ontologique, celle qui fait progresser l'homme, à la suite du Christ, dans un cheminement responsable avec Dieu et avec tous ses semblables. Là se trouve l'être, là surgissent les valeurs pour la défense desquelles nous n'aurons jamais assez de savoir, de technique et de compétences à faire valoir. Car nous ne serons des passionnés de la terre que si nous sommes des fous de Dieu, multipliant quotidiennement les signes de l'attente du Royaume, dans la promotion concrète de la personne.

Chapitre III

ANTHROPOGENESE ET REALITE THEO-ONTOLOGIQUE DE L'HOMME

1. Introduction

Nous avons tenté de mettre en lumière comment une personnalisation de la totalisation de l'humanité sur elle-même doit être comprise, d'un point de vue chrétien, en fonction de la cohumanité, essence théo-ontologique de l'homme, fondée dogmatiquement sur le mouvement même de la révélation,et érigée en condition de possibilité de toutes réalités relationnelles inscrites dans la structure du devenir humain par les médiations que nous avons énumérées. Il nous reste maintenant à traiter de l'existence même de l'homme,du fait qu'il existe en tant que créature et des constantes que cela présuppose. De même que nous avons dégagé la structure de comportement qui nous a permis de qualifier théo-ontologiquement l'essence humaine, de même devons-nous déterminer dogmatiquement à quelles conditions la constitution de l'existence de l'homme est véritablement incluse dans l'unité du Logos éternel fait chair, c'est-à-dire fondée dans l'adéquation que Dieu nous révèle entre le réel créé et l'alliance de grâce réalisée. Très concrètement, il s'agit de montrer comment sont qualifiées christologiquement la structure interne d'unité différentiée et ordonnée,ainsi que la temporalité, de l'existence humaine. Il s'agit de les lire l'une et l'autre dans la rectitude théo-ontologique que nous découvre l'incarnation, c'est-à-dire dans la correspondance qu'elle établit entre le réel et le salut.

A nouveau s'élève ici une objection fondamentale qu'André Dumas a parfaitement résumée : "C'est ici, me

semble-t-il, que les difficultés se multiplient, car cette correspondance prend parfois l'allure d'une affirmation presque déductive, où la théologie révélée formule d'en haut le pourquoi décisif du réel rationnellement exploré. (...) Peut-on procéder ainsi ? Peut-on établir le sens de la rationalité humaine à partir de l'événement de l'Esprit de Dieu s'adressant à l'homme, comme âme de son corps ? Peut-on déduire le sens du réel de l'affirmation du salut ? N'y a-t-il pas là des ordres différents à maintenir, si l'on ne veut pas que la théologie se transporte déjà en Dieu pour pouvoir établir la concordance de la foi et du réel. Dans le temps de la rédemption, peut-on parler comme si l'on se trouvait encore à la création ou déjà à la réconciliation ? Un discours théologique trop réalisé sur l'unité entre la prédication du salut et la description de la nature, ne risque-t-il pas de présenter comme vérités de raison des affirmations de foi ? Il me semble que Barth, après avoir combattu l'analogie de l'être au nom de la foi, risque d'enlever à l'être sa consistance propre au nom de l'analogie de la foi. Consistance qui n'est certes pas hétéronomie pour le croyant, mais sans doute encore ambiguité, "au travers du miroir", comme le disait, bien avant Merleau-Ponty, I Corinthiens 13/12"[1]. Il ne suffit évidemment pas, pour lever cette objection, de dire que le théologien doit avoir la prétention de formuler un discours anthropologique décisif, pour la seule raison qu'il n'existerait plus d'appropriation possible du salut, si n'était pas attestée une correspondance entre l'unité de la création et celle de la réconciliation. Il faut encore que puisse être justifiée épistémologiquement cette prétention. Or nous avons déjà insisté à plusieurs reprises sur l'importance de la structure voilement/dévoilement comme dialectique motrice du symbolisme biblique, que doit reprendre à son compte un discours dogmatique fidèle à l'événement de la Parole dans

----

1) André DUMAS : "Reflet et correspondance" in "Foi et Vie" 1966, No 1-2, p. 38-39, 40-41.

le mystère christologique [1]. Retraduite au niveau théo-ontologique (c'est-à-dire au niveau où la consistance de l'être est saisie dans l'appréhension que nous pouvons avoir, par la révélation, de la relation créatrice qui le fonde), cette exigence semble nous conduire à comprendre l'anthropologie théologique de Barth comme un effort pour éclairer la surdétermination normative que reçoivent, à partir de l'incarnation, les îlots de rationalité et les affleurements ontologiques que circonscrivent dans le domaine humain, une exploration philosophique comme celle de Merleau-Ponty ou une formalisation cosmologique comme celle de Teilhard [2]. Par surdétermination nous ne voulons pas dire que s'ajoute à notre connaissance de l'homme un caractère spécifique qui nous serait mystérieusement dévoilé par la révélation, mais que le discours dogmatique élucide le sens relationnel par lequel les découvertes de notre savoir s'éclairent et prennent consistance en devenant correspondance d'une unité créationnelle qui nous échappe en elle-même. Un discours tel que celui de Barth tient sa justification épistémologique de ce que l'alliance (essence même du mouvement de la révélation à partir duquel les écrivains bibliques, et notamment vétérotestamentaires, ont exprimé le mystère de la création) si elle nous interdit toute identification d'une saisie perceptive ou représentative de la réalité avec l'acte créateur lui - même, nous permet cependant de poser les bases d'une incessante dialectique qui lie la progression de notre savoir à la reprise continuelle de son unité de sens théologique. Il est évident que nous nous situons ainsi,

----

1) Cf. supra, p. 32-33 et p. 259.

2) M. MERLEAU-PONTY : "Phénoménologie de la perception", Gallimard 1945. Les archives de la Fondation Teilhard de Chardin, à Paris, contiennent un bref extrait de cours dans lequel Merleau-Ponty rend hommage à Teilhard et reconnaît l'intérêt de son entreprise. Il existe certainement une complémentarité entre leurs deux démarches.

non pas dans une synthèse de la vue, mais dans une dialectique de la foi modeste et proleptique, qui se refuse à embrasser d'un seul regard une sorte d'épopée divino-cosmique de la création, mais qui ne renonce pas à croire en une unité voilée du savoir et du révélé, celui-ci fondant et donnant son sens à celui-là, mais ce dernier offrant un système de représentation reflétant paraboliquement la vérité de celui-ci. Comprise comme une surdétermination normative, la correspondance recherchée perd son caractère purement déductif pour devenir l'unité de sens par laquelle l'homme découvre la réalité théo-ontologique de son existence telle qu'elle est présupposée par son inclusion dans l'incarnation de Dieu en l'homme Jésus de Nazareth.

Anthropologie théologique et anthropogénèse cosmologique trouvent ainsi une juste ordonnance de complémentarité qui éclaire singulièrement leur rapport. La question de Teilhard sur la nécessité d'un cadre représentatif où incarner le donné révélé se découvre en effet être l'exacte réplique de l'interrogation par laquelle le discours théologique de Barth est mis en demeure de justifier son fondement épistémologique et de préciser quel niveau de réalité il entend décrire ou viser. En comprenant l'anthropologie théologique comme l'élucidation de l'unité de sens surdéterminant normativement, à partir de la relation de Dieu et de l'homme dans l'alliance et l'incarnation, le faisceau de relations de l'homme avec autrui et avec le cosmos que s'approprie le savoir de l'autoconnaissance humaine, on la situe à son véritable niveau théo-ontologique qui donne consistance à nos explorations rationnelles, mais ne devient vraiment signifiant pour nous aujourd'hui, qu'en acceptant la tâche de transposition jamais achevée qui nous permet de lire dans des notions cosmologiques, comme par exemple celles de centréité et de complexité, le reflet second mais vrai dans son ordre propre, de l'unité de sens que le discours théologique indique lorsqu'il dit que l'homme est âme de son corps, fondé sur l'Esprit. Inversément, cela signifie qu'il

n'existe aucune métaphysique possible de la création et que seule peut être explorée une foi au Dieu créateur, à partir de laquelle s'éclaire proleptiquement notre connaissance du réel[1]. On saisira mieux ainsi le sens de notre critique du système de Teilhard. Dès l'analyse de l'ordre de la vision au sein duquel il s'instaure peu à peu, nous avons noté l'impossibilité qu'il y a à conférer au réel une stabilité christologique sans mettre en oeuvre du même coup une normative christologique de discernement ontologique. Nous avons compris la théorie de l'union créatrice comme le cadre représentatif d'une loi de construction indiquant une tangence structurelle à l'ordre ontologique. Nous sommes donc en mesure de comprendre la phénoménologie de Teilhard comme une précision formelle, plus fine et plus adéquate à rendre compte du réel que la théorie de l'union créatrice, mais ne permettant en aucun cas d'identifier la centration à l'acte créateur lui-même. Nous tentons ainsi de demeurer sur la fine arête d'une dialectique qui ne peut explorer la relation créatrice par laquelle Dieu fait venir sa créature à l'être, qu'à travers la tension qui s'instaure entre la saisie réflexive, par la foi, de la réalité théo-ontologique qui donne son sens relationnel au créé et l'exploration empirique, par la raison, des possibilités par lesquelles ce créé se confère des structures limitant le jeu des relations où s'inscrit sa finitude. Mais au coeur même de cette dialectique qui se refuse, et à sacraliser abusi-

----

1) La tâche du philosophe garde cependant son importance. Elle consiste à fixer les possibles logiques de toute proposition métaphysique, procédant ainsi à un travail de discrimination. Seule l'idée de création sera ainsi approchée, mais jamais sa réalité. Le Père Sertillanges a admirablement montré comment l'idée de création n'a de sens que comme l'idée d'une relation. Mais, tandis qu'il la greffe sur une métaphysique de l'être, nous la rattachons à une théologie de l'alliance. (Cf. "L'idée de création et ses retentissements en philosophie", Aubier 1945.)

vement la nature, et à transporter trop rapidement en Dieu le cheminement historique de notre devenir créaturel, l'homme apparaît comme un lieu privilégié où s'amorce une certaine cohérence, puisqu'il se découvre cosmologiquement et structurellement centre de perspective et centre de construction de l'univers et qu'il est appelé théologiquement et relationnellement à donner, à partir de ce lieu d'incarnation, son sens total à ce même univers. En lui, par le Christ, se conjuguent dans une unité voilée à assumer, l'ordre du réel fondé en Dieu et l'ordre des possibles greffé sur sa liberté. Son existence se situe à ce carrefour, liée à une progression irréversible du devenir en même temps qu'à une rectitude inamissible de sa constitution. C'est donc en les ressaisissant l'une et l'autre dans l'ordre irréversible qui va de la réalité à la possibilité mais qui les lie en une unité incarnée, que les fondements théologique et cosmologique de l'anthropologie trouveront leur réciproque ajustement.

2. L'homme comme âme de son corps, réalité théo-ontologique normative d'une augmentation de conscience dans la progression structurelle de la totalisation humaine.

L'explicitation des différences qui distinguent une mentalité hébraïque d'une manière grecque d'envisager l'homme, ne suffit pas à fonder l'élaboration d'une anthropologie théologique. C'est donc dans une cohérence dogmatique d'ensemble que Barth trouve la justification de sa démarche qui suit un déroulement parallèle à celui qui nous a permis d'ériger la cohumanité en axiome théologique concernant l'essence de l'homme. On peut y discerner les quatre articulations suivantes : a) christologiquement, il est permis de partir de cette constatation que, de même qu'il existe, en la personne de Jésus, un rapport qui le lie à sa communauté et un rapport qui lie Dieu à son humanité, de même existe

analogiquement un ordre qui préside à la constitution de son existence et dont on peut dire qu'il règne entre un élément appelé "âme" et un élément appelé "corps" ; b) la rationalité noétique de cet ordre constaté en l'existence de Jésus repose sur une réalité ontique, qui est le mouvement même de Dieu vers l'homme, c'est-à-dire l'Esprit, fondement et garant de la créature; c) anthropologiquement, l'unité interne de l'existence humaine correspond, dans sa nature profonde, à la coappartenance de Dieu et de sa créature dans le Christ, en ce qu'elle exprime, par la permission de vivre que lui accorde l'Esprit (c'est-à-dire le comportement de Dieu à son égard), l'unité d'une vie indépendante (l'âme) dans un système animé de relations spatiales et matérielles (corps); d) cette unité, comprise comme surdétermination normative renvoyant à la réalité théo-ontologique de l'existence humaine, commande sa vie indépendante de véritable partenaire de Dieu comme centre d'une périphérie, percevant dans l'unité de la sensation et de la pensée, agissant dans l'unité du désir et de la volonté, et étant, par l'acte dans lequel l'homme tout entier se trouve engagé lorsque l'âme commande et que le corps obéit, un être raisonnable.

Ce rapide survol de la démarche barthienne laisse immédiatement percevoir qu'il faut vider les termes "âme" et "corps" de toute précompréhension philosophique et les replacer dans un ensemble de références relationnelles qui leur conférera un statut épistémologique tout-autre de notions purement dogmatiques [1]. L'unité de sens qui se dégagera de leur élucidation permettra ensuite de faire voir à quelle réalité ontologique renvoient les résultats de l'autoconnaissance humaine. Nous commençons donc par développer chacune des articulations du raisonnement de Barth, dont nous n'avons qu'esquissé les contours. Nous

----

1) Cf. Tr. D. XII, p. 2-3 (III/2, p. 392-393).

verrons ensuite en quel sens on peut dire que l'analyse teilhardienne de l'avenir évolutif offre un cadre de références structurelles où sans cesse doit prendre forme l'ordonnance interne par laquelle l'existence humaine correspond à sa rectitude.

a) Notre point de départ doit être de discerner la plénitude et l'ordre qui président à la structure relationnelle de l'existence humaine de Jésus. Or si nous nous tournons vers les témoignages bibliques, nous découvrons que l'unité de son existence se reflète exactement dans l'unité de son oeuvre. Nous apprenons fort peu de choses sur la vie intérieure de Jésus, sur ses sentiments, ses réflexions ; le portrait physique qui nous en est donné est assez pauvre et ne concerne jamais ni sa santé, ni sa sexualité. Visiblement les évangélistes ne se sont intéressés qu'à l'unité et à la totalité du fait de son existence comprise comme l'oeuvre même de Dieu parmi les hommes. Cela était d'ailleurs parfaitement suffisant car "dans cette unité et cette totalité, la vie de Jésus est structurée et déterminée par elle-même, de l'intérieur, si bien que d'un bout à l'autre, elle a nécessairement un sens. La compénétration, chez Jésus, de l'âme et du corps, de la parole et de l'action, n'est pas un chaos, mais un cosmos, un tout ordonné et organisé. Il existe en l'occurrence un haut et un bas, une réalité première et une réalité seconde, l'une dominante et l'autre subordonnée"[1]. Dans son ministère en effet, la parole est première, elle crée la vérité d'une situation, et le signe est second, il suit et vient confirmer ce qui a été annoncé. Mais parole et action, sens donné et acte accompli, sont indissolublement liés jusqu'à la croix, dans une liberté où commandement et obéissance, souveraineté et subordination, procèdent d'une même unité

----

1) Tr. D. XII, p. 8 (III/2, p. 399).

de vie qui n'a pas d'autre fondement qu'elle-même. Or pour exprimer cela, les évangélistes ont parlé du Saint-Esprit reposant sur Jésus comme du signe fondamental du mystère de sa messianité et de sa filialité divine. "Ils ont reconnu que l'homme Jésus possède un Esprit dans lequel la vie habite dans sa plénitude, c'est-à-dire telle que Dieu l'a accordée à la créature; par conséquent, pour eux, Jésus est l'homme souverainement vivant, qui dispose souverainement de la vie comme Dieu lui-même, qui est la source inépuisable de leur propre vie passagère et de celle de tous les autres hommes - car c'est la plénitude même de la vie qu'ils ont vu se répandre en plein milieu du monde des créatures en général et de l'homme en particulier"[1]. Si donc l'on veut parler dogmatiquement d'une "âme" et d'un "corps" chez Jésus, il faudra toujours les référer à l'unité ordonnée et supérieure de son existence avec celle de Dieu; il faudra dire qu'il est un corps "animé" parce qu'il l'utilise et le régit en vue d'une prédication, d'une action et d'une passion précises et conscientes, et qu'il est une âme "corporelle" parce que l'oeuvre au service de laquelle il met sa vie est une participation totalement assumée à la condition créaturelle de l'homme. Mais il faudra insister sur l'ordre irréversible qui se manifeste ici et qui donne prééminence relationnelle à l'âme sur le corps, à l'intention sur l'accomplissement, en étant la réplique analogique du lien qui existe entre le Christ et sa communauté, dont Paul parle comme de la relation entre la tête et le corps[2].

b) Cette référence christologique nous renvoie immédiatement à l'affirmation ontique qui fonde en Dieu lui-même, dans l'essence éternelle de sa relation trinitaire, toute affirmation ultérieure sur la réalité théo-ontologique de l'homme. Il nous faut en effet partir de cette découverte

----

1) Tr. D. XII, p. 11 (III/2, p. 403).

2) Nous avons résumé Tr. D. XII, p. 3-21 (III/2, p. 393-414).

de foi que Jésus "est l'homme vers lequel Dieu s'est tourné dès l'origine et une fois pour toutes, dans sa puissance créatrice; en tant qu'âme et corps déjà, il procède de cette action divine; pour lui, être l'"âme vivante" d'un corps terrestre et le corps terrestre d'une "âme vivante" constitue non pas une simple possibilité, mais bien la réalité la plus authentique. Il respire constamment et intégralement dans l'atmosphère de l'"Esprit vivifiant". Il ne possède pas seulement un esprit : il est dès l'origine esprit en étant corps et âme. C'est pourquoi il vit, et c'est ainsi qu'il vit"[1]. Cela signifie que Jésus lui-même, dans son existence de créature, est fondé, constitué et maintenu par le fait qu'il possède l'Esprit, c'est-à-dire qu'il est, comme tout homme, garanti par la fidélité créatrice de Dieu, dans sa rectitude théo-ontologique, qu'il actualise parfaitement et totalement.

D'où nous pouvons conclure que le fondement ontique de toute existence humaine est l'Esprit, puisque christologiquement nous devons affirmer que l'homme n'existe pas sans Dieu. De cette affirmation dépendent entièrement la possibilité ou l'impossibilité d'une élaboration théologique de l'anthropologie. "Dieu ne fait sans doute pas partie de la structure humaine. Il n'est ni une partie, ni la totalité de la nature humaine. Il n'est identique ni à nous-mêmes, ni à aucun des éléments qui, dans leur unité et leur ordonnance, nous constituent. Mais, dans cette unité et cette ordonnance, nous ne sommes pas sans lui. En réalité, nous ne saurions rien de nous-mêmes, nous ne connaîtrions pas l'être dans lequel nous croyons voir une unité et une ordonnance de nature psychique et physique, si nous prétendions faire abstraction du fait que nous ne sommes pas sans Dieu. Nous postulerions l'existence d'une grandeur imaginaire, qui nous resterait impénétrable. Que notre être ne soit

----

1) Tr. D. XII, p. 11 (III/2, p. 402).

pas une grandeur imaginaire, que l'homme existe, dépend sur le plan ontique, et par conséquent noétique aussi, du fait qu'il n'est pas sans Dieu"[1]. En distinguant très nettement le fait qu'il est permis à l'homme de vivre en tant qu'organisme corporel qui s'anime lui-même comme sujet et forme de ses expériences (et dont le sens sera décrit à l'aide des vocables "corps" et "âme"), de ce que Dieu fait lui-même pour l'homme en le maintenant en vie (et dont le sens est décrit à l'aide du terme "Esprit"), Barth se distancie nettement de tout hégélianisme. Dire que l'homme possède l'Esprit n'est donc pas tout à fait exact; il faut dire au contraire qu'il est possédé par l'Esprit, qui fait partie de la constitution de son existence, non pas comme une tierce grandeur à côté de l'âme et du corps, mais comme le fondement supérieur qui la limite et la détermine. L'Esprit comme détermination fondamentale de l'existence humaine est une activité de Dieu, identique en son origine à Dieu lui-même, puis coïncidant avec le mouvement qui le porte vers l'homme et en fait le principe de toute relation, à la fois condition de possibilité de l'existence même de la créature et présupposition de son insertion dans l'alliance de grâce. "L'Esprit dans son être "ad extra",n'est ni un "influx" divin, ni un phénomène de nature créée, mais une action et un comportement du Créateur vis-à-vis de sa créature. L'Esprit est non pas "quelque chose" mais un événement qui se produit en tant que fondement divin de toute relation et de toute communauté. L'Esprit est précisément la somme de toute oeuvre divine sur la créature. Il marque donc la rencontre, procédant exclusivement de Dieu, du Créateur et de la créature"[2]. On remarquera combien le langage de Barth se fait relationnel pour échapper à toute métaphysique de la création et rester fidèle à la coappartenance événementielle du Créateur et de la créature, qui va fonder paraboliquement la

----

1) Tr. D. XII, p. 21-22 (III/2, p. 414-415).

2) Tr. D. XII, p. 34 (III/2, p. 428).

coappartenance réciproque de l'âme et du corps[1].

c) Nous sommes maintenant en mesure d'opérer le passage de la christologie à l'anthropologie. L'étroite passerelle qui va guider nos pas est l'existence présupposée en l'homme Jésus de l'auto-position d'un sujet humain autonome devant Dieu, dont l'unité de sens, ordonnée et différenciée, est fondée par la réalité ontique de l'Esprit. Car "le Dieu un a pour partenaire l'homme qui, dans sa perfection purement créaturelle, forme lui aussi une unité : sujet lui-même d'abord, il rencontre l'homme comme un autre sujet. Il est donné à l'homme, dans toute sa différenciation, d'être non pas ceci ou cela, mais bien un individu: il s'agit là, ni plus ni moins, de l'événement qui rend possibles son être devant Dieu et sa relation avec lui"[2]. Or cet événement, parce qu'il postule dans la foi que l'homme possède l'Esprit (c'est-à-dire vient à l'existence par l'action du Dieu vivant et créateur qu'il rencontre en Jésus-Christ), nous conduit à considérer la vie indépendante de l'être humain corporel comme l'unité indivisible de l'extériorisation d'un corps voilant et dévoilant l'âme qui le vivifie, l'anime et en fait l'expression d'un véritable sujet. Il n'est peut-être pas inutile de préciser ici que Barth ne prétend pas donner théologiquement une description de ce que sont l'âme et le corps, mais qu'il essaie seulement de ressaisir christologiquement le sens de leur relation à partir du "monisme-dualisme" concret que présuppose l'unité de la vie et de l'oeuvre de Jésus. Or en distinguant clairement l'âme de l'Esprit, dont elle tire son essence spirituelle mais dont elle n'est pas une sorte de prolongement

----

1) Nous avons résumé Tr. D. XII, p. 21-44 (III/2, p. 414-439). Sur l'interprétation de I Thess. 5/23 (cf. Tr.D. XII, p. 41-III/2, p. 436-437), on consultera avec profit l'exégèse de C. MASSON : "Sur I Thess. 5/23. Note d'anthropologie paulinienne" in "Vers les sources d'eau vive", Payot, Lausanne 1961, p. 208-215.

2) Tr. D. XII, p. 49 (III/2, p. 445-446).

ou de continuation, et en la définissant comme l'activité même qui constitue la créature en tant qu'animation responsable d'un système corporel autonome de relations spatiales et matérielles, il semble que l'on désigne avec exactitude l'ordre relationnel qui doit exprimer la réalité théo-ontologique de l'existence humaine, telle qu'elle est présupposée par la qualité de sujet libre, autonome et responsable, que nous avons reconnue à Jésus. La thèse anthropologique à laquelle il faut nous rallier est donc la suivante: par son existence, l'homme est l'âme de son corps, âme et corps exprimant, dans la coappartenance réciproque qui marque leur unité indivise, la réalité d'un sujet humain. "Si, étant une âme, je n'étais pas en même temps un corps, je n'existerais pas. Si je ne vivais pas mon corps, je ne vivrais pas du tout. Si je ne me connaissais pas dans un acte commun à mon âme et à mon corps, je ne me connaîtrais point. Et si je me connais en fait, si je prends conscience de moi-même, si je parviens à me découvrir et à être certain de mon être dans chacun de mes actes, il est clair que ce que je découvre et atteins chaque fois est sans doute mon âme, ma vie indépendante, moi-même comme sujet de cette vie, et cependant non pas mon âme seulement, non pas mon âme à côté ou (comme une huître dans sa coquille) au sein de mon corps, mais mon âme en tant que vie indépendante propre à mon corps, liée indissolublement à mon corps, c'est-à-dire moi-même comme sujet de ma propre vie, qui est simultanément et totalement aussi corporelle de nature"[1]. Barth fait porter l'accent sur l'identité que je me reconnais en me découvrant personnellement sujet de ma vie, et sur l'expression que cette identité se donne au travers d'un organisme qui participe sous tous les rapports à mon oeuvre et en conséquence aussi à ma subjectivité. Tandis que l'âme désigne le fait de posséder une existence, le corps indique le fait d'exister d'une certaine manière. Mais le même homme est à la fois

----

1) Tr. D. XII, p. 54-55 (III/2, p. 451).

tout entier âme et corps. Totalement christologique, la démarche barthienne s'inscrit donc en faux contre le dualisme grec, le matérialisme moniste ou le spiritualisme, parce qu'elle surdétermine des notions à l'histoire aussi compliquée que celle des termes "âme" et "corps", en privilégiant la relation que Dieu instaure avec l'homme en Jésus, à travers l'oeuvre et la vie duquel se manifeste la rectitude théo-ontologique de l'existence. Nous sommes donc dans un ordre de connaissance relationnel et non pas représentatif. Cette précision est importante car elle nous permettra d'articuler l'une à l'autre la démarche de Barth et celle de Teilhard[1].

d) La surdétermination christologique, donc normative, des notions d'âme et de corps peut encore être précisée, parce qu'elle présuppose la capacité humaine de rencontrer réellement Dieu lorsqu'il se présente et se manifeste. "L'âme et le corps, en tant que somme de la nature humaine, sont à tous égards la présupposition, la possibilité, bref la virtualité où s'enracine l'actualité de l'être humain dans la Parole de Dieu"[2]. Ce que Barth entend surdéterminer maintenant, à partir du fait que l'homme se trouve devant Dieu, c'est l'unité humaine de l'âme et du corps en tant qu'elle se particularise comme centre et périphérie d'un sujet qui se pose lui-même dans sa relation avec Dieu et dans son rapport avec le monde ambiant. La surdétermination consiste en une saisie relationnelle de la perception et de l'action humaine, à partir du fait que Dieu veut s'approcher de l'homme et pénétrer en lui, de façon à se faire connaître et reconnaître. La perception, unité de la sensation et de la pensée, et l'action, unité du désir et de la volonté, sont en effet les présuppositions nécessaires à une rencontre réelle, telle qu'elle est attestée dans la révélation, entre l'homme et

----

1) Nous avons résumé Tr. D. XII, p. 44-74 (III/2, p. 440-473).
2) Tr. D. XII, p. 76 (III/2, p. 474-475).

Dieu. Elles doivent donc être référées à l'unité de sens de l'existence de l'homme comme âme de son corps, la perception constituant le préalable de l'action, et l'action le sens et le but de la perception. Notre thèse anthropologique se précisera donc ainsi : par son existence, l'homme est l'âme perceptrice et active d'un corps qui met en oeuvre sa perception et son action. On ne saurait en effet, après ce qui vient d'être dit, rattacher les fonctions de la sensation et du désir uniquement au corps, et celles de la pensée et du vouloir uniquement à l'âme. Tout au plus peut-on constater que la sensation et le désir possèdent un lien particulier avec le corps, de même que la pensée et le vouloir en possèdent un avec l'âme. Mais tous quatre sont à la fois psychiques et physiques, ou plutôt d'abord psychiques et en second lieu physiques, car l'homme est l'âme de son corps et non le corps de son âme, ce qui indique que, dans le cadre de la sensation et du désir, le corps n'est jamais que le partenaire indispensable de la pensée et du vouloir, dont l'âme est la véritable source. Le corps est l'ouverture de l'âme, et l'âme est la conscience de soi de l'homme telle qu'elle se produit dans le corps. C'est donc dans l'unité de l'acte de perception que l'homme, comme âme de son corps, sent et pense, et dans l'unité de sa décision active qu'il veut et désire. Et c'est ainsi que s'établit l'union significative et ordonnée de la souveraineté de l'âme et du service du corps, dans le mouvement de laquelle l'homme se pose comme un <u>être raisonnable</u> (Vernunftwesen). Barth utilise ce concept au sens très large, déjà connu des Grecs, d'ordre découvert par la raison, auquel on se soumet, dans lequel on s'établit et que l'on confirme. Mais il ne le fait qu'en vertu du postulat christologique qui permet de dire que l'homme est un être raisonnable parce que Dieu s'adresse à lui comme à un être raisonnable, ce qui présuppose qu'il l'a créé ainsi. Cela signifie que l'homme ne vit son existence d'homme que s'il constitue l'unité d'une âme destinée à commander et à gouverner un corps appelé à la servir,

dans une liberté active de sujet autonome et responsable. Il est ainsi le signe et la parabole de la communauté établie entre Dieu et lui. "Sa nature est l'anticipation figurative de sa destination historique, à savoir du fait que Dieu veut être avec lui, et qu'il lui est permis d'être avec Dieu, que Dieu entend le diriger, et qu'il est admis à le servir. Elle est également l'anticipation prophétique de l'accomplissement final et décisif de cette destination historique, c'est-à-dire de la relation instituée entre le Christ et son Eglise, où la souveraineté et le service se répartissent de la même manière et constituent, pour les deux partenaires, une activité étroitement coordonnée, exprimant le fait irréversible mais indivisible de la réconciliation"[1].

Ainsi les notions de corps et d'âme, de perception et d'action, de sensation et de pensée, de désir et de volonté, qui toutes se résument finalement en celle d'être raisonnable, sont surdéterminées par la relation particulière de l'alliance, au travers de laquelle Barth explore leur destination originaire, à savoir la rectitude théo-ontologique de leur ordonnance et de leur coappartenance réciproques, de leur unité et de leur particularité respectives. La possibilité générale de toute activité, par laquelle l'existence humaine vit son rapport aux objets et aux êtres dans la dialectique du désir et de la volonté, dans l'interférence du sensitif et de l'intellectuel, et dans la contingence nécessaire de sa finitude corporelle, trouve son fondement décisif dans l'unité de sens qui est conférée à l'homme en tant qu'âme de son corps, lorsqu'il dispose de sa vie existante comme un sujet responsable, capable, parce qu'il a rencontré son Seigneur en l'homme Jésus, d'appréhender chaque créature comme s'il s'agissait du Dieu créateur, auquel elles rendent témoignage de par leur exis-

----

1) Tr. D. XII, p. 110 (III/2, p. 513). Nous avons résumé Tr. D. XII, p. 74-120 (III/2, p. 473-524).

tence même. Toute position relationnelle est ainsi appelée à attester proleptiquement la réalité réconciliatrice qui la fonde théo-ontologiquement et sur l'espérance de laquelle elle peut engager tout son avenir, dans une quête sans cesse renouvelée de son identité.

Ici s'arrête l'élaboration dogmatique de Barth. Mais ici surgit un problème, auquel notre essai de lecture de l'oeuvre teilhardienne nous a rendu attentif : quelle spécification représentative les notions de vie, d'âme, de corps, que nous avons traitées dans un registre purement relationnel, reçoivent-elles lorsqu'elles sont confrontées à l'analyse empirique du donné créaturel ? Il nous semble en effet qu'une grave ambiguïté plane sur les nombreux excursus dans lesquels Barth polémique contre le matérialisme (Haeckel, Moleschott, Vogt, etc.), le matérialisme historique (Marx), le spiritualisme (Haeberlin) ou la théorie du parallélisme ou de la réciprocité psycho-physique (Fechner, Rickert, etc.)[1], car on ne sait pas exactement si l'anthropologie théologique se présente uniquement comme une élaboration de la réalité relationnelle de l'homme, comprise à partir de sa relation avec Dieu en Christ, ou si elle s'érige également en interprétation normative des faits scientifiques observés. Temoin ce passage qui résume bien l'origine de notre malaise : "Nous ne nous distançons donc pas des faits exploités par la science moderne, mais bien des interprétations partiales ou relevant de compromis, qu'elle leur a données jusqu'ici. Nous croyons que ces faits sont susceptibles et dignes d'une meilleure interprétation. Nous estimons que notre thèse, fondée théologiquement - et qui ne peut être fondée que théologiquement - selon laquelle l'homme est l'âme qui dirige son corps, rend mieux compte des faits observables et observés"[2]. Prendre cette assertion à la lettre nous paraît engager le discours théologique sur

----

1) Tr. D. XII, p. 62-70, 70-71, 111-115 (III/2, p. 460-468, 468-469, 514-518).

2) Tr. D. XII, p. 116 (III/2, p. 519).

un terrain qui ne peut lui appartenir. Mais ce que Barth veut en réalité démasquer, c'est la prétention ontologique des "conceptions" matérialistes ou spiritualistes qui s'arrogent le droit d'une interprétation totale des phénomènes. En quoi il a parfaitement raison, pour autant que l'anthropologie théologique ne se rende pas à son tour coupable d'une illégitime intrusion dans le domaine scientifique. C'est pourquoi nous pensons qu'il est nécessaire d'indiquer au terme de l'élaboration dogmatique en quel sens cette dernière surdétermine la représentation empirique et structurelle que la science peut se donner des notions qui ont été utilisées dans un registre relationnel renvoyant à la réalité théo-ontologique du phénomène humain. Cette surdétermination concerne uniquement l'acte par lequel l'être de l'homme se constitue au travers du faisceau de relations que noue son existence, dont la science analyse, en se les représentant formellement, les prédéterminations structurelles forgeant les conditions virtuelles de son actualisation ontologique. On comprendra donc qu'en ce sens elle joue également un rôle normatif permettant de discerner, parmi les actualisations multiples rendues possibles par tel ou tel ensemble de conditions réunies, le degré d'adéquation que manifeste l'existence humaine par rapport à sa rectitude théo-ontologique.

Ainsi se précise le rapport de complémentarité qui lie l'anthropologie théologique à une anthropogénèse telle que nous la découvre la phénoménologie de Teilhard. La formalisation à l'aide du troisième infini nous offre le cadre d'une représentation de la progression du degré d'immanence des êtres, et donc parallèlement de la graduation de l'autonomie relative en fonction de laquelle ils sont appelés à participer à leur rectitude ontologique, que nous ne pouvons expliciter qu'au niveau de l'homme. Mais cette restriction en est-elle encore une, lorsque l'être humain découvre qu'il n'est rien de moins que l'évolution prenant conscience d'elle-

même, c'est-à-dire l'émergence structurelle du devenir en un ensemble de rapports par lesquels prend sens la succession d'états de centro-complexité dont elle est issue ? Car ce que le discours théologique ne peut élaborer, la formalisation du devenir évolutif à l'aide du troisième infini le suggère, en mettant en lumière l'existence d'un dénominateur commun à toutes les unités que groupe l'univers, à savoir leur complexité organisée. Si donc nous pouvions transposer dans l'ordre de la représentation formelle les notions théologiquement surdéterminées d'âme et de corps, en leur analogue physique de <u>centréité</u> et de <u>complexité</u>, nous disposerions non seulement d'un équivalent empirique nous aidant à préciser les conditions structurelles dans lesquelles ont à se déployer les relations que tisse l'existence humaine, mais encore d'une correspondance analogique dans l'échelle des êtres, dont le degré d'auto-immanence permet de mesurer en quel sens chaque unité physique ou biologique peut être dite "la centréité de sa complexité". Nous n'atteindrions pas ainsi la réalité théo-ontologique des animaux, des plantes ou des minéraux, mais, indirectement, ce en quoi ils s'ordonnent à l'avènement de l'homme, à la construction duquel ils ont contribué et dans lequel ils trouvent l'expression éminente de l'ordre relationnel dont ils ne sont qu'une ébauche. Nous serions ainsi en mesure de sortir la théologie de la création d'une difficulté à laquelle elle s'est toujours heurtée, sans pour autant recourir à une métaphysique de l'être qui finit par supplanter l'événement de l'alliance. Nous ne pouvons cependant nous étendre sur cette question qui surchargerait la trame déjà trop complexe de ce travail. Nous nous limitons à suggérer cette ligne de solution possible.

Ce qui doit par contre nous retenir, c'est le rapport qui lie en l'homme sa centro-complexité à son existence comme âme de son corps, car il s'agit de savoir en quoi une anthropologie théologique est concernée par la totalisation de l'humanité sur elle-même, c'est-à-dire par la genèse, en

celle de ce que Teilhard appelle l'ultra-humain et qu'il caractérise par des expressions comme "montée de conscience", "augmentation de conscience" ou "progrès". Dès l'abord une distinction fondamentale s'avère nécessaire entre la progression structurelle du devenir (dont le progrès n'est que l'expression consciente en l'homme) et l'actualisation relationnelle par laquelle l'être humain correspond à la rectitude théo-ontologique de son existence. Car autant il nous paraît fructueux de découvrir dans les notions de centréité et de complexité les analogues physiques (vrais dans l'état actuel de notre science) de ce que désigne le discours théologique en parlant d'âme et de corps, autant il nous paraît indû de poser une corrélation nécessaire entre le mouvement d'auto-arrangement évolutif du fini par rapport à lui-même et la participation intensifiée de ce fini à son être, qu'on ne peut discerner théologiquement que dans l'ordre événementiel des rencontres et des relations actualisées. Cette distinction est indispensable si l'on veut évaluer avec justesse ce qu'est le progrès, sans confusion ou identification moniste de l'ordre structurel des possibles et de l'ordre ontologique du réel. Or cette distinction est rarement faite par Teilhard, puisque, comme nous l'avons déjà relevé, l'ordre ontologique est pour lui identique à celui de la centration de l'étoffe cosmique : "...le caractère le plus essentiel, le plus significatif de n'importe laquelle des unités dont le groupement forme l'Univers se trouve marqué dans celles-ci par un certain degré d'intériorité, c'est-à-dire de centréité (âme), lui-même fonction d'un certain degré de complexité (corps et plus spécialement cerveau). Ce coefficient de centro-complexité (ou, ce qui revient au même, de conscience) est la véritable mesure absolue de l'être dans les êtres qui nous entourent. Lui, et lui seul, il peut fonder une classification vraiment naturelle des éléments de l'Univers"[1]. Nous sommes bien convaincus

----

1) "La Centrologie", 1944, Oe. t. VII, p. 107.

de la justesse de cette classification naturelle des éléments de notre monde, mais nous ne pensons pas qu'elle nous permette de mesurer l'être de façon absolue et directe. Avec Barth, et fidèle en cela au témoignage biblique qui ne parle qu'existentiellement "d'être en Christ" ou "d'être en Adam", nous en appelons, à partir du niveau humain qui se répercute sur l'ensemble de ce qui l'a précédé, à un critère de discernement ontologique surdéterminé christologiquement. Etre l'âme de son corps, pour l'homme, ce n'est pas seulement exister comme la centréité de sa complexité, c'est surtout actualiser un ensemble de relations par lesquelles la vie qui s'exprime en son corps devient celle d'un sujet responsable de lui-même et des autres devant Dieu. Cette notion de responsabilité, ou d'être raisonnable pour parler comme Barth, nous paraît être la notion clé autour de laquelle doit s'articuler notre problématique, car elle noue en elle la dimension d'une réponse actualisée et celle des conditions qui sont assumées pour que cette réponse puisse être donnée. Or ce que la découverte d'une totalisation de l'humanité sur elle-même nous apporte, c'est une extension planétaire de la notion de responsabilité. Car le faisceau de relations, par lesquelles s'exprime l'ordonnance de l'existence humaines comme l'âme d'un corps, se resserre peu à peu au point de tendre à former l'âme commune d'un corps unique, dont la responsabilité s'accroît au fur et à mesure qu'elle devient l'expression de l'intégration toujours plus intense d'une multiplicité d'existences individuelles. En exposant comment se constitue la phénoménologie teilhardienne, nous avons insisté pour désigner le réfléchi comme l'effet spécifique, au niveau humain, de la loi de récurrence formalisée à l'aide du troisième infini. Nous voulions indiquer ainsi que l'existence structurelle d'une co-réflexion est le signe d'une intensification des conséquences et des conditions d'exercice de la responsabilité de l'homme en tant qu'il est âme de son corps, et

non pas l'indice de sa progression automatique dans l'être. Lorsque Teilhard pose la double équation : "Progrès = montée de conscience. Montée de conscience = effet d'organisation"[1], il faut comprendre qu'il s'agit uniquement d'une progression de l'auto-arrangement du co-réflexif qui "a pour effet direct de sur-comprimer sur soi la Noosphère : cette sur-compression déclenchant automatiquement une sur-organisation - amorçant elle-même une sur-"conscientisation" - suivie à son tour d'une sur-compression, - et ainsi de suite" [2]. En parlant de progression nous voulons désigner une suite d'états structurels toujours plus complexes, un peu comme on parle d'une suite de nombres dont chacun est construit par adjonction au précédent. Et le progrès n'est que la prise de conscience, par l'homme, de la progression du devenir dans lequel il est inscrit et qui ouvre à son existence un champ de déploiement, où être l'âme de son corps signifie accéder à la responsabilité de promouvoir une augmentation réelle de conscience en favorisant la découverte et l'actualisation, par toutes les existences humaines, de leur véritable identité théo-ontologique. "Lorsque Platon agissait, écrit Teilhard lui-même, il n'avait probablement conscience d'engager par sa liberté qu'une parcelle du Monde, étroitement circonscrite dans l'espace et dans la durée. Quand un homme d'aujourd'hui opère en pleine conscience, il sait que son choix a un retentissement sur des myriades de siècles et de vivants. Il sent en soi les responsabilités et la force d'un Univers entier. Du fait du progrès, l'acte de l'homme (l'homme) n'a pas changé en chaque individu; mais l'acte de la nature humaine (l'humanité) a pris en tant qu'homme conscient, une plénitude absolument nouvelle"[3]. La description du cadre évolutif au

----

1) "Réflexion sur le progrès", 1941, Oe. t. V, p. 93.
2) "La place de l'homme dans la nature", 1949, Oe. t. VIII, p. 143.
3) "Note sur le progrès", 1920, Oe. t. V, p. 30; cf. "Sur le progrès", 1921, Inédit, p. 8, 10, 11; "Hérédité sociale et progrès, 1945, Oe. t. V, p. 48-49; "Les singularités de l'espèce humaine", 1954, Oe. t. II, p. 336 note 1.

sein duquel l'humanité se meut biologiquement sur elle-même nous fait prendre la vraie mesure de notre nature d'êtres raisonnables, et des conditions créaturelles de notre existence. Tel est l'apport d'une formalisation cosmologique situant structurellement l'existence humaine sur la courbe de son avenir. Mais seule la révélation nous apprend que l'être est la rectitude par laquelle l'existence des êtres et des choses correspond à l'éternelle volonté divine de coexister avec la créature, qu'il est un ordre relationnel qualifié par la justice et l'amour de Dieu, un dialogue, un vis-à-vis, une réponse, une adéquation des créatures à elles-mêmes lorsqu'elles correspondent à la destinée qui leur est annoncée en Christ. Tel est l'apport d'une anthropologie théologique fondée sur la christologie. Elle nous rappelle que le progrès porte en lui la promesse de l'être, mais en aucun cas sa réalisation, qu'il appartient à l'homme d'instaurer lui-même à la suite du Christ. Toute progression de la co-réflexion, toute complexification des rapports humains, ne correspond pas à une augmentation réelle de conscience, c'est-à-dire à la réalisation d'un sujet capable d'assumer la co-réflexion collective en une existence autonome et responsable dans laquelle il exprime son identité profonde en étant l'âme de son corps. Car, nous le savons bien, il existe aussi le travail en miette, les aliénantes structures d'autorité que renforce sans cesse le technocratisme, le dessaisissement de soi dans des loisirs économiquement imposés, le graduel rejet de toute décision sur le "spécialiste" mythiquement considéré comme l'oracle auréolé de son prestige scientifique, ou ce repli individuel sur soi dans une inconsciente démission que l'on croit justifiée par la complexité trop grande des problèmes. Toutes ces conséquences de la totalisation de l'humanité sur elle-même nous sont devenues de plus en plus évidentes au fur et à mesure que nous les expérimentons intérieurement. Mais cela ne doit pas nous conduire à un pessimisme anthropologique hâtif

qui nierait en fin de compte la réalité de la création et de la réconciliation. Que l'existence humaine signifie pour l'homme être l'âme d'un corps, indique qu'elle subsiste ainsi par l'action créatrice de Dieu, dont la centro-complexité reflète analogiquement ce qu'il nous est donné d'en connaître scientifiquement. C'est donc, irréversiblement, dans la direction du "spiritualisme structurel" que nous dévoile la phénoménologie teilhardienne, que nous devons avancer pour constamment discerner et réinstaurer la vérité de l'existence humaine à travers son essence théo-ontologique. Car nous découvrons ici une complémentarité indissoluble : l'homme ne sera l'âme de son corps que dans la mesure où, au coeur même de la socialisation compressive qui l'entraîne, il saura vivre, comme un signe proleptique de la gloire eschatologique, sa cohumanité essentielle qu'il lui faut attester et réaliser à travers les médiations politique, économique, culturelle et idéologique par lesquelles se constitue toute relation sociale. L'homme réel est cette unité de son existence et de son essence qui, surdéterminées christologiquement, se posent en normative de discernement ontologique permettant de mesurer la vraie consistance des rapports humains et de la progression structurelle du devenir, à laquelle nous ne pouvons nous soustraire parce que déjà elle a été totalement assumée par Dieu dans l'incarnation.

Une telle perspective n'éclaire-t-elle pas dans sa réelle profondeur ce qu'il y a de juste dans l'appel incessant de Teilhard à la lutte pour le progrès ? Nous ne sommes pas meilleurs que nos aïeux, nous sommes différents, parce que le sens humain a éveillé en nous des responsabilités et des ambitions nouvelles. Nous ne pouvons plus freiner la progression du savoir; par contre nous pouvons la qualifier et c'est ce que Teilhard n'a pas vu. "Le Progrès, écrit-il en 1920, n'est pas ce que le vulgaire pense, et ce qu'il s'irrite de ne jamais voir arriver. Le Progrès n'est pas immédiatement la douceur, ni le bien-être, ni

la paix. Il n'est pas le repos. Il n'est même pas directement la vertu. Essentiellement le Progrès est une Force, et la plus dangereuse des Forces. Il est la Conscience de tout ce qui est et de tout ce qui se peut- Dût-on exciter toutes les indignations et heurter tous les préjugés, il faut le dire parce que c'est la vérité: Etre plus, c'est d'abord savoir plus"[1]. Le progrès de la connaissance n'est qu'une extension de nos capacités techniques et de nos possibilités structurelles d'actualiser la vérité de notre être. Il ne peut pas indiquer une croissance ontologique nécessaire. Il faut donc modifier la formule: savoir plus, c'est d'abord être plus responsable de son existence et de celle des autres. L'enjeu ontologique se place, au-delà de toute progression de nos connaissances, dans les choix que nous faisons en fonction de ce qui est et de ce qui se peut- Teilhard en était peut-être conscient, car "le but de cette note, ajoute-t-il, n'est pas de montrer qu'il y a un Progrès nécessaire, infaillible; je veux seulement établir qu'il y a pour l'ensemble de l'Humanité, un Progrès offert, attendu, analogue à celui que ne peuvent refuser, sans faute et sans damnation, les individus"[2]. Mais quelques années plus tard il précise: "- nous croyons au progrès et nous le reconnaissons autour de nous dans l'extension des découvertes scientifiques, dans l'ébauche des organismes collectifs, dans l'éveil des sentiments humanitaires et des sympathies pour l'universel. - "Progrès quantitatifs : connaissances additives que tout cela !" dit-on. "Progrès véritablement qualitatif et organique", répondrons-nous. Parce que l'Evolution semble arriver au point où ses progrès se font, non plus dans le corps humain individuel (parvenu à maturité), mais dans l'âme humaine, et plus encore peut-être, dans la collectivité des âmes humaines, vous la croyez arrêtée. Il n'en est rien. Toute augmentation de conscience transforme fatale-

----

1) "Note sur le Progrès", 1920, Oe. t. V, p. 31

2) Ibidem, p. 31, note 1.

ment dans leur être physique, les monades et le Monde. Dès lors l'extension prodigieuse de nos vues sensibles sur le Cosmos, la multiplication incessante des relations "unitaires" en tout ordre de choses, représentent inévitablement un accroissement entitatif de l'Univers"[1]. Enfin, dans "Le Phénomène Humain", la question est posée de façon directe: "Or, à ce progrès dans la conscience, oserait-on objecter que ne correspond aucune avance dans la structure profonde de l'être ?"[2] Ces trois textes montrent parfaitement comment s'identifient progressivement phénoménologie et ontologie, qui, au départ, n'avaient leur unité que dans la présence cosmique du Christ. C'est pourquoi nous pensons réaliser l'intention même de Teilhard en comprenant sa phénoménologie comme une description de la progression par laquelle les êtres approfondissent leur auto-immanence mais ne découvrent leur consistance ontologique que dans l'actualisation d'un ordre relationnel dont la rectitude nous est révélée en Christ. Et nous pensons aider à la compréhension de ce que peut être une anthropologie théologique comme celle de Barth, en la référant à la représentation actuellement vraie pour nous du domaine créaturel qu'elle fonde. Ainsi le fondement cosmologique de l'anthropogénèse se trouve-t-il éclairé intérieurement par son fondement christologique. L'évolution se profile dès lors à notre horizon non plus comme le champ de l'énergie christique, mais comme le lieu d'incarnation d'une unité de sens relationnelle, par laquelle, en l'homme, toute structure et tout déterminisme sont assumés dans la vérité d'une constante fidélité à la réalité théo-ontologique de l'existence et de l'essence humaines. C'est pourquoi nous pouvons participer pleinement à la construction de l'avenir, sans recourir pour autant à une axiologie de l'activation de l'énergie humaine. Car notre ultime recours, la justifi-

----

1) "Mon Univers", 1924, Oe. t. IX, p. 110-111.

2) "Le Phénomène Humain", 1940, Oe. t. I, p. 318, note 1.

cation dernière de notre engagement, c'est l'identité profonde de notre humanité telle qu'elle a été vécue par le Christ et telle que nous avons à en découvrir les modalités dans le nouveau cadre structurel qui est le nôtre.Dans le risque, les tâtonnements et les erreurs inévitables, nous ne serons les apôtres du progrès et du Christ dans l'univers qu'en étant les constructeurs d'une terre où toutes conditions soient réunies pour que l'homme puisse être l'âme de son corps, cohumain et compagnon de son prochain[1].

3. L'éternité comme fondement théo-ontologique du temps humain.

Tout ce que nous avons dit, à la suite de Teilhard, du fondement cosmologique de l'anthropogénèse,montre clairement que cette dernière dépend entièrement de l'acquisition par l'homme d'une perception nouvelle de la profondeur organique du temps. Nos yeux se sont dessillés et nous avons découvert un monde où le temps organise et dynamise l'espace en un auto-arrangement que tente de formaliser la loi de complexité-conscience. "...nous avons peu à peu compris que dans l'Univers, aucune fibre élémentaire n'est entièrement indépendante, dans sa croissance, des fibres voisines. Chacune d'elles apparaît prise dans un faisceau. Et ce faisceau à son tour forme fibre d'ordre supérieur dans un faisceau plus large encore. Et ainsi de suite, à perte de vue. Si bien que le Temps, réagissant sur l'Espace, et l'incorporant à soi, l'un et l'autre ne forment plus qu'un seul écoulement solide dans lequel l'Espace représente la section instantanée d'un flux dont la profondeur et le liant

----

1) On pourra comparer notre position à celle, plus tranchée, de J.-L. LEUBA (in "L'Evangile et le Progrès", Verbum Caro, 1965, No 73, p. 70-92) qui nous paraît cependant cautionner involontairement une position politique réactionnaire.

sont donnés par le Temps"[1]. Cette interpénétration illimitée des nappes de l'étoffe cosmique a conduit Teilhard à traiter le temps en fonction de son axe organique, qu'il est possible d'identifier avec l'infini de complexité autour duquel s'auto-arrange, neguentropiquement et orthogénétiquement, l'irréversibilité temporelle de la courbure convergente de l'univers. Ainsi était-il en mesure d'orchestrer une cosmologie postulant le point oméga comme sa limite structurelle, dans une sorte d'étranglement de la durée. Cette approche du temps, même si elle soulève un nombre considérable de problèmes scientifiques et philosophiques [2], nous a paru digne d'être analysée en détail et acceptée à son niveau phénoménologique comme une formalisation de la loi de récurrence du devenir. Mais Teilhard désire nous entraîner plus loin, vers une "transposition conique de l'action"[3], c'est-à-dire vers une acceptation de la courbure ainsi prise par le temps comme la forme même que doit revêtir notre manière existentielle de vivre le temps. Il est frappant de voir que chez Teilhard le primat du Christ et sa royauté cosmique sont envisagés à travers la forme que le temps convergent donne à l'Univers : "La théologie n'avait pas l'air de se dou-

----

1) "L'Esprit nouveau. I. Le cône du temps", 1942, Oe. t. V, p. 112-113.

2) Nous renvoyons sur le problème de l'irréversibilité du temps aux ouvrages et articles de O. COSTA de BEAUREGARD dans lesquels on trouvera une abondante bibliographie : "La notion de temps. Equivalence avec l'espace", éd. Hermann, Paris 1963; "Le second principe de la science du temps", Seuil, Paris 1963; "Y a-t-il une forme moderne du concept de finalité ?", in "Idée du monde et philosophie de la nature", Desclée, Bruxelles 1966, p.137-145 et "La grandeur physique temps" in "Logique et connaissance scientifique" (sous la direction de J.Piaget), Gallimard, Paris 1967, p. 726-753. Sur le problème philosophique du temps, voir la thèse déjà ancienne mais toujours valable de R. POIRIER "Essai sur quelques caractères des notions d'espace et de temps", Vrin, Paris 1932. Cf. également E. AMADO LEVY-VALENSI: "Le temps dans la vie psychologique", Flammarion, Paris 1965.

3) "L'Esprit nouveau. II. La transposition conique de l'action", 1942, Oe. t. V, p. 118-126.

ter, en somme, que toute forme d'Univers n'était pas "compossible" avec l'idée d'une Incarnation. - Avec l'apparition, par contre, de l'Espace-Temps (tel que nous l'avons défini) c'est une conjonction harmonieuse et féconde qui s'opère entre les deux domaines de l'expérience et de la foi. D'une part, dans un Univers de structure "conique", le Christ trouve une place toute prête (le Sommet!) où s'insérer et d'où rayonner dans la totalité des siècles et des êtres. D'autre part, grâce aux liens génétiques qui courent, à tous les degrés du Temps et de l'Espace, entre éléments d'un Monde convergent, l'influence christique, loin de se confiner aux zones mystérieuses de la "grâce", se diffuse et pénètre dans la masse entière de la Nature en mouvement"[1]. En insistant sur l'importance de l'ordre de la vision chez Teilhard, nous avons voulu indiquer qu'il ne faut pas comprendre trop vite un tel texte dans le sens d'une action démiurgique de Dieu sur le monde, mais le replacer dans le cadre plus large d'un panenchristisme, dont nous avons à ressaisir l'intention à partir d'une normative de discernement ontologique fondée sur la christologie. Or la question se pose de savoir si cette dernière perspective est possible à propos du temps. Car il est indéniable que, cosmologiquement, Teilhard nous propose du temps (et beaucoup de théoriciens de l'information seraient d'accord aujourd'hui avec lui) une interprétation structurellement finaliste. Asymptotiquement la durée boucle sur elle-même en oméga, de sorte que l'homme n'a plus seulement, dans l'ordre des fins, à assumer existentiellement sa mort individuelle, mais également celle du cosmos lui-même. La forme temporelle (weltlich) de l'univers et la forme temporelle (zeitlich) de la position d'existence dans laquelle nous vivons le temps, doivent de quelque manière être liées l'une à l'autre. La qualification ontologique de notre temps personnel qualifie, par la force même des choses, la structure du temps cosmique. C'est pourquoi la lecture christologique que Teilhard tente du point oméga (même si

---

1) Ibidem p. 123-124.

nous devons la refuser en tant que démarche de théologie naturelle donnant sa consistance ontologique au devenir) recèle une dimension fort intéressante qui la lie, comme il l'a bien vu, au problème de la parousie. Car, sans préjuger de l'interprétation philosophique que l'on peut donner de la résurrection, cette dernière doit être comprise dogmatiquement comme un acte de Dieu, à la fois jugeant et préservant l'identité, en Christ, de chaque homme. Ainsi il devient évident que, de même que mon temps personnel s'écoule, à travers la sénescence, vers ma mort comme limite de ma vie, de même la courbure du temps évolutif s'inscrit dans un irréversible mouvement vers une limite qui, bien qu'asymptotique, peut être comprise comme la mort du cosmos. Or à l'une et l'autre de ces deux fins correspond, pour le croyant, un acte de Dieu dont il ne peut tenter aucune description, mais dont il est en mesure de confesser la réalité. Ainsi le temps structurel de l'anthropogénèse trouve-t-il un fondement christologique relationnel, qui permet de lier sa réalité ontologique à l'aporie logique irréductible qui le fonde, à savoir la résurrection. L'axe organique du troisième infini, qui donne au temps sa courbure d'auto-arrangement, ne découvre de la sorte son sens véritable qu'à travers l'axe relationnel du temps que Dieu prend pour nous dans l'incarnation.

L'homme est ainsi amené à comprendre que le temps évolutif qui le détermine trouve sa raison d'être dans le fait qu'il est un temps accordé par Dieu, et non dans la spécieuse argumentation qui veut que l'évolution, pour des raisons de nécessité énergétique, culmine dans le transcendant. Sans pouvoir entrer dans tous les détails de son argumentation, nous désirons montrer comment l'élaboration que Barth mène dogmatiquement sur le problème de la temporalité humaine éclaire singulièrement la problématique teilhardienne du temps et de la parousie, et comment inversément la perspective structurelle de Teilhard interroge Barth sur la nature de son eschatologie.

Dans l'ensemble de sa dogmatique Barth traite du temps à propos de la révélation, des perfections de Dieu de l'anthropologie et enfin de la communauté chrétienne[1]. Cette répartition est significative. Elle indique que nous sommes ici au coeur de la relation christologique de l'éternité et du temps, dans une implication réciproque qui est le centre même de la réflexion barthienne; celle-ci se structure autour de deux affirmations contiguës : "Dieu n'a pas d'autre temps pour nous que celui de sa révélation" et nous-mêmes "n'avons pas d'autre temps que celui que Dieu a pour nous"[2]. L'événement de la présence de Dieu à notre histoire en l'homme Jésus de Nazareth n'est en effet aucunement une instantanéité fugitive, mais au contraire une plénitude récapitulative, en ce qu'il remplit à la fois l'attente vétérotestamentaire qui le précède et le souvenir néotestamentaire et ecclésiastique qui lui succède. C'est un événement temporel, dont la temporalité surplombe notre chronologie et la fonde. Son origine historique (geschichtlich) ne relève pas uniquement de nos déterminismes historiques (historisch), mais avant tout d'une détermination particulière de la liberté souveraine de Dieu, à savoir son éternité. L'originalité de Barth consiste en effet à traiter de l'éternité de Dieu comme du fondement ontique de la structure noétique du temps, telle qu'elle est impliquée dans l'événement de la révélation et mise en évidence par une analyse fonctionnelle de ses articulations. L'éternité est ainsi ce qui peut être compris christologiquement du temps même de Dieu, qui est sa disponibilité pour le temps humain, par laquelle il le précède, l'accompagne et le suit, ou si l'on préfère, le crée, le maintient et le régit. On peut donc dire que, conformément à son essence trinitaire, le Dieu qui se révèle en Jésus-Christ est prétemporel, surtemporel et posttemporel, en ce qu'il vit en une simultanéité et une contemporanéité sans discontinuité de son passé, de son présent et de son

---

1) Tr. D. III, p. 43-113 (I/2, p. 50-133); Tr. D. VII, p. 363-396 (II/1, p. 685-722); Tr. D. XII, p.120-137 (III/2, p. 524-780); Tr. D. XIX, p. 91-107 (IV/1, p. 810-826).

2) Tr. D. III, p.43 (I/2, p. 50).

futur, qui incorporés à son éternité sont la forme préalable dont il revêt, en créant, toute réalité différente de lui. On comprend donc que ce soit la seigneurie du Christ sur le temps qui permette en ce domaine d'articuler l'anthropologie à la christologie, car "en possédant son propre temps, Jésus possède en réalité bien davantage. Ce temps qu'il vit, sans cesser d'être le sien et sans que le temps des autres hommes cesse d'être le leur, acquiert les caractères du temps de Dieu, de l'éternité, où le présent, le passé et l'avenir coexistent"[1]. Or la manifestation spécifique de cette seigneurie, c'est l'événement de la résurrection qui surdétermine éminemment toutes les coordonnées temporelles de sa vie terrestre. Barth va donc partir de ce temps accompli qu'est le "temps de Pâques", dans lequel l'être de l'homme Jésus apparaît comme un pur présent englobant à la fois le temps antérieur et le temps postérieur à sa propre existence. Il sera ainsi en mesure de qualifier théo-ontologiquement le temps humain.

Sa démarche est à la fois déconcertante et géniale. Déconcertante parce que, dirigée essentiellement contre Bultmann, elle saute souvent à pieds joints par-dessus nombre de difficultés exégétiques, mais géniale parce qu'elle nous paraît être l'amorce de la méthode d'élaboration à structure proleptique, que recherche tant aujourd'hui la théologie contemporaine. Sans entrer dans le dédale du débat sur la résurrection, nous présenterons seulement quelques remarques susceptibles d'éclairer le problème. Une lecture inattentive peut facilement laisser l'impression que Barth tombe, à propos de la résurrection, dans l'objectivation la plus totale. Il insiste en effet pour que l'on comprenne les récits bibliques comme le témoignage attestant que durant une période symboliquement délimitée à quarante jours, Jésus a été publiquement et manifestement au milieu des siens à la manière de Dieu lui-même, mais comme un homme

----

1) Tr. D. XII, p. 124 (III/2, p. 528).

vivant, saisissable corporellement, en tant que révélation de la seigneurie libératrice de Dieu sur la vie et la mort. Et pourtant Barth reconnaît par ailleurs que le langage des témoins néotestamentaires se heurte à l'objet de leur description et est obligé de recourir à "la forme imaginative, poétique et obscure de la tradition (ou légende) historique (geschichtliche Sage)"[1]; il concède même que "le tombeau vide et l'ascension ne sont que des signes de l'événement de Pâques"[2]. C'est pourquoi nous pensons que sa véritable intention, même si elle ne s'exprime pas toujours clairement, se limite à vouloir sauvegarder le caractère objectif de la résurrection. Qu'est-ce à dire ? Tout simplement ceci: les résultats de l'exégèse moderne nous paraissent établir de façon convaincante que la source, à partir de laquelle s'amplifie la tradition évangélique sur la résurrection,

----

1) Tr. D. XII, p. 137 (III/2, p. 542). Dans les prolégomènes on trouve ce texte: "Et si les documents relatifs à la résurrection posent à l'historien d'insolubles problèmes, c'est parce que, dans ces documents, le témoignage du Nouveau Testament affleure la zone où, en tant que témoignage c'est-à-dire comme parole humaine relative au Christ, il se heurte à son propre objet et où il faudrait que cet objet s'exprimât lui-même. Il n'est donc pas étonnant qu'en ce tournant décisif de la révélation toutes les paroles humaines deviennent balbutiement" (Tr. D. III, p. 107 - I/2, p. 126).

2) Tr. D. XII, p. 138 (III/2, p. 543) : "Le contenu du témoignage pascal, à savoir l'événement de Pâques, n'a pas consisté dans le fait que le tombeau de Jésus a été trouvé vide, ni dans le fait que les disciples ont vu Jésus monter au ciel, mais bien en ce qu'eux, les disciples, ont été cherchés et trouvés par celui qui s'est présenté à eux comme le Ressuscité et le Vivant, après qu'ils l'avaient déjà considéré comme perdu pour eux, parce que mort. Le tombeau vide et l'ascension ne sont que les signes de l'événement de Pâques...". "Dans le récit du tombeau vide, les regards se fixent "en bas", alors que dans celui de l'ascension, ils se fixent en haut. Mais la disparition de Jésus dans la direction du ciel qui retient ici le regard est le signe du Ressuscité, et non pas le Ressuscité lui-même. Ce dernier cesse en effet désormais de leur apparaître: exactement comme il n'avait pas encore commencé de leur apparaître lors de la découverte du tombeau vide" (...) "Le récit de l'ascension atteste non pas que, pour finir, Jésus a encore entrepris un étrange voyage dans l'éther, sous les yeux de ses disciples, mais bien qu'il est entré sous leurs yeux dans le domaine créé qui leur reste provisoirement inaccessible et incompréhensible; bref, il indique qu'il a cessé sous leurs yeux de leur être visible" (Tr.D. XII, p. 139 - III/2, p. 544).

est une série de récits d'apparitions[1]. Le problème revient donc à se prononcer sur la nature de ces apparitions. Or c'est ici qu'il nous semble qu'on ne ferait pas justice aux textes du Nouveau Testament, si l'on refusait d'admettre que les apparitions ont été objectives en ce sens qu'elles ont consisté en un acte de Dieu qui a rendu certaine, aux yeux des témoins, l'actualité existante de la personne même de Jésus dans son identité de Crucufié. Nous entendons donc objectif au sens d'une réalité qui subsiste par elle-même et qui a suscité la foi pascale, et non pas au sens d'une réalité constatable universellement par tout esprit raisonnable (ce qui impliquerait, à notre avis, une objectivation de la transcendance)[2]. L'ambiguité qui subsiste sur ce point chez Barth tient sans doute à la trop grande importance qu'il semble accorder aux quarante jours,identifiés

----

1) Nous nous permettons de renvoyer aux études si suggestives de Ch. MASSON in "Vers les sources d'eau vive", Payot, Lausanne 1961, p. 114-152. On pourra voir l'évolution du problème depuis le modernisme en consultant: Ed. LE ROY : "Dogme et critique", Bloud, Paris 1907, p. 155-257; M. GOGUEL : "La foi à la résurrection de Jésus dans le christianisme primitif", Paris 1933; R. BULTMANN: Theologie des Neuen Testaments", Mohr, Tübingen 1965, p. 45-51, 292-305, 408-411; Hans GRASS : "Ostergeschehen und Osterberichte", Göttingen 1956; Gerhard KOCH : "Die Auferstehung Jesu Christi", Mohr, Tübingen 1959.

2) Dans un passage ultérieur sur "le temps de la communauté chrétienne", Barth se rapproche tout à fait de l'interprétation que nous proposons: "Car, notons-le bien, l'événement qui a marqué le point de départ de l'Eglise, à savoir la résurrection de Jésus-Christ d'entre les morts, n'est pas un "fait de l'histoire de ce monde" que l'on pourrait constater comme tel et auquel on aurait la possibilité de se tenir autrement que par la foi. Le Seigneur vivant n'est nullement apparu aux gens du sanhédrin, à Pilate et à ses comparses, au peuple de Jérusalem ou de la Galilée, et moins encore à d'autres couches plus larges de l'humanité de cette époque ; il a rencontré ses disciples, mais de telle sorte que, bien qu'ils aient pu le voir directement, ils ont été placés devant la décision de la foi et de l'incrédulité, et qu'ils ont été finalement amenés, sans exception,à prendre la décision de la foi" (Tr. D. XIX, p. 95 - IV/1, p. 813).

à un segment temporel de la vie du ressuscité saisissable chronologiquement, alors qu'ils ne sont visiblement qu'une interprétation théologique de Luc qui confesse de cette manière ce que les autres évangélistes affirment différemment, à savoir que l'histoire de la communauté chrétienne dépend désormais de l'événement de la résurrection. Or c'est précisément cela qui importe à Barth et qui lui permet de structurer son élaboration christologique du temps.

En faisant du temps de l'événement de Pâques la révélation du mystère de notre temps, Barth caractérise ce dernier non pas comme quelque chose, comme une créature à côté d'autres créatures, mais comme la forme réelle de toute réalité créée, qui possède son sens dans le temps particulier que Dieu a pris en vue de l'alliance dont l'homme est l'objet. Ce temps particulier que les témoins ont reconnu dans leur foi pascale, consiste en une suppression des limites entre le passé, le présent et l'avenir, mais non pas en une abolition de leurs distinctions dans la manière dont l'histoire du salut a été vécue par les hommes. La première communauté chrétienne a en effet vécu la présence du Christ Seigneur comme un présent éternel (car dans la prédication missionnaire ce ne sont pas les hommes qui deviennent contemporains de Jésus, mais c'est Jésus lui-même qui leur devient contemporain par l'efficacité d'un événement actuel, qui les détermine à comprendre leur existence comme un être en Christ), comme un passé éternel (car la vie de Jésus avant Pâques, son passé d'homme, a été lu par les évangélistes comme un passé qui s'étend à l'attente signifiée par l'Ancien Testament et qui finit par se confondre avec la préhistoire originaire en Dieu, où l'être, l'histoire et le temps plongent leurs racines), enfin comme un futur éternel (car la communauté chrétienne a non seulement vécu du souvenir et de la présence du Christ, mais de son attente, l'acte de Dieu par lequel la résurrection est devenue événement, étant l'anticipation d'un

acte futur de Dieu qui mettra fin à notre histoire. La particularité du temps de Pâques, par quoi se manifeste la relation qui le lie à l'éternité, tient à ce paradoxe qu'il est un temps qui supprime ses propres limites: la vie de Jésus a eu un commencement, mais cela ne veut pas dire qu'en-deça de ce commencement, il y eut un temps où il n'existait pas encore; la vie de Jésus a été limitée à une certaine durée, et pourtant il n'y a aucun temps où il n'ait pas été présent; la vie de Jésus a eu une fin, et cependant il n'existe aucun temps où il aurait cessé d'être. C'est à partir de cette qualification extraordinaire d'un temps éternellement passé-présent-futur que Barth tente de comprendre la réalité théo-ontologique de notre temps humain[1].

L'existence de l'homme Jésus dans le temps comme Seigneur du temps nous est théologiquement une garantie que le temps est réel, parce qu'il a été voulu, créé et donné à l'homme par Dieu. C'est donc en un sens rigoureusement christologique qu'est fondée l'affirmation anthropologique que nous ne possédons pas d'autre temps que celui que Dieu a pour nous. Le temps de l'homme, c'est lui-même avec Dieu, dans la succession des actes de sa vie. L'homme est lui-même son temps qui s'accomplit comme la structure et le mouvement par lesquels il est, il a été et il sera, dans une succession de relations historiques, où Dieu prend du temps pour lui, et où lui-même n'est l'histoire de son être que dans le temps dont il dispose pour son prochain. Car la réalité ontologique de notre présent (cette intersection insaisissable entre un passé qui n'est plus et un avenir qui n'est pas encore) dépend du fait, découvert dans le temps de Pâques, que Dieu y est avant nous, et que notre "maintenant" est placé sous sa souveraineté, puisqu'il garantit ainsi la réalité et la valeur de notre temps. "Notre présent contient mystérieusement les desseins de Dieu à notre égard,

----

1) Nous avons résumé Tr. D. XII, p. 120-203 (III/2, p. 525-616).

les paroles qu'il veut nous adresser, les commandements, les permissions et les dons qui nous viennent de lui, les projets qu'il veut réaliser en nous et pour nous; il contient donc aussi le mystère de notre gratitude et de notre responsabilité vis-à-vis de Dieu, et par conséquent vis-à-vis du prochain"[1]. Ainsi qualifié le présent est sans cesse une occasion unique, un jugement ou une grâce, une vie pour l'autre, ou une mort à soi-même. Mais la réalité ontologique de notre passé (ce temps sans cesse condamné à faire place à un temps nouveau) dépend aussi d'un acte éternel de Dieu, celui, manifesté à Pâques, de son éternelle volonté de sauver l'homme et de le réconcilier avec lui-même. Dieu a précédé notre passé, qui représente le livre de notre vie, sans cesse récrit sur la page de notre présent et pourtant tout entier contenu dans la réalité que Dieu lui confère en refusant sur la croix de le voir sombrer dans l'abîme sans fond du néant. Nous sommes réellement ce que nous avons été dans toute la dimension de notre passé, parce que déjà Dieu nous avait aimés et jugés dans l'éternité de sa grâce. Enfin la réalité ontologique du futur (cet au-delà du présent, dont toujours à nouveau nous franchissons la limite) doit être discernée dans l'acte par lequel Dieu sera avant nous, dans l'avenir plus ou moins long qui sera le nôtre, afin que, tout entier circonscrits par la réalité de l'alliance, nous soyons sans cesse des êtres visés par son amour dans chaque rencontre et dans chaque relation. Aller vers notre avenir c'est sans cesse marcher au-devant de Dieu lui-même, qui par son éternelle présence nous attend en chaque événement de notre vie, y compris notre mort.[2]

Notre être dans le temps, comme succession de passages où nous nous quittons sans cesse nous-mêmes pour nous retrouver constamment dans notre devenir, vit dans un cadre de vie limité, qui lui est accordé avec un commence-

----
1) Tr. D. XII, p. 223 (III/2, p. 641).

2) Nous avons résumé Tr. D. XII, p. 203-247 (III/2, p. 616-671

ment et une fin. Cette limitation correspond à la destination de la vie humaine (qui est de vivre pour Dieu avec le prochain), en ce qu'elle est la condition d'existence d'un sujet concret capable de se tenir devant Dieu, qui de son côté constitue également, dans son éternité et sa plénitude, un sujet concret qui nous entoure de toutes parts, nous interpelle dans l'incarnation, et est présent aux confins de notre existence et aux limites de notre temps. En sorte qu'il n'y a aucune fraction de notre temps, aucune durée limitée de vie, qui ne soit pour ainsi dire insérée dans l'éternité divine. Le caractère insondable et inépuisable de notre temps ne doit pas être cherché dans la nostalgie d'une durée illimitée (prolongée par exemple en oméga), mais dans la profondeur ontologique qui nous est découverte dans la relation, qu'en Jésus-Christ, Dieu instaure avec notre temps limité, lui découvrant la plénitude illimitée de sa destination. Ainsi s'éclairent le temps initial et le temps final de l'homme. Car la problématique théologique de l'origine de la vie n'a rien à voir avec les doctrines qui en traitent en général (émanatisme, traducianisme ou créationnisme) et qui ne peuvent manquer d'interférer avec le domaine de la science. Le présent du temps de Pâques nous oblige à demeurer dans l'ordre relationnel de la confession, par laquelle nous reconnaissons, par-delà tous les résultats scientifiques, que le passage de chaque existence temporelle, du non-être à l'être, ne tire par son origine du néant de nos déterminismes physiques, mais procède à travers eux de l'éternité même du Dieu qui s'est révélé à nous comme le garant inébranlable de sa créature. C'est pourquoi, parallèlement, le problème de notre fin temporelle, de notre mort, doit être dissocié radicalement de toute spéculation oiseuse. Nous avons à craindre Dieu et non la mort qui n'est que la limite où l'homme devra finalement rencontrer son Seigneur à travers un passage de l'être au non-être, totalement inclu dans le temps éternel

manifesté à Pâques. Mais ce passage, précédé par la vie divine elle-même, revêtira un caractère de jugement aussi décisif que chacun de nos présents temporels, car "entre notre origine et notre fin, entre notre point de départ en Dieu et notre confrontation définitive avec lui, s'inscrit le fait de notre culpabilité sans mesure et irréparable"[1], culpabilité devant Dieu et devant le prochain qu'il nous a associé, parce que nous n'avons pas utilisé la liberté et le temps qui nous ont été accordés, pour être des hommes responsables, fondés et ordonnés par Dieu comme l'âme de leur corps, et appelés à vivre entre eux la cohumanité par laquelle ils réalisent leur essence profonde. Ainsi s'articulent autour du problème de la temporalité toutes les qualifications relationnelles d'une anthropologie théologique[2].

Ce qui ne peut manquer de frapper un lecteur de Teilhard, c'est le dynamisme proleptique dans lequel nous inscrit sa façon de faire coïncider la parousie avec le point oméga. Son anthropogénèse lui paraissait permettre un réajustement anticipateur de notre vision eschatologique, en incorporant ce qu'il appelait "l'En-Haut chrétien" à un en-avant humain[3], de telle sorte que nous vivions le temps comme un grand travail d'enfantement polarisé vers une émergence finale. Son appel a retenu l'attention du marxisme, et la recherche théologique actuelle qui se concentre autour

----

1) Tr. D. XII, p. 290 (III/2, p. 724).

2) Nous avons résumé Tr. D. XII, p. 247-337 (III/2, p. 671-780). Nous avons délibérément laissé de côté les nombreux excursus exégétiques et l'ensemble des développements dogmatiques justifiant chaque assertion (notamment sur la mort rédemptrice du Christ) pour nous en tenir uniquement aux thèses spécifiquement anthropologiques.

3) Cf. "Le coeur du problème", 1949, Oe. t. V, p. 339-349.

du thème de l'espérance a reconnu dans la prolepse le mouvement même par lequel les auteurs néotestamentaires ont rendu témoignage au Christ dans une sorte de prétention eschatologique, que l'avènement du Royaume viendra authentifier[1]. Mais, dans de telles recherches, on se heurte toujours au problème de l'unité de la liberté de Dieu comme créateur et rédempteur, comme si en donnant consistance à l'histoire on amputait d'autant la toute-puissance divine. Teilhard n'a d'ailleurs pas échappé à ce problème, puisqu'il a finalement concentré en oméga la réalité de la création, de l'incarnation et de la rédemption, au prix d'une minimisation de l'existence humaine de Jésus et d'un enflement du thème du Christ cosmique. Or il nous semble que le génie de Barth consiste en ce qu'il a pris la résurrection à ce point au sérieux, qu'il en a fait l'axe non seulement d'une visée proleptique sur le temps et donc sur toute réalité humaine, mais encore d'une réflexion dogmatique qui inscrit, dans la liberté créatrice que Dieu est à soi-même, un cadre de vie trinitaire qui fonde, conditionne et enveloppe le cadre de vie de la créature, de sorte que Dieu est toujours là où se trouve la créature, mais que celle-ci ne peut vivre cette présence que proleptiquement. Ainsi toute son anthropologie théologique n'est-elle que l'explicitation de la réalité théo-ontologique de l'essence, de l'existence et du temps de l'homme, que ce dernier, dans les conditions structurelles qui sont les siennes, est appelé à vivre dans une actualisation et un discernement anticipateurs de la réconciliation finale. Tandis que sa finitude est encore une grandeur disjointe, séparée, et formée de successions antagonistes, le croyant la vit déjà comme une unité en mouvement, une plénitude sans séparation et une communion réelle entre les êtres. Fidèle au quotidien, conscient de tous les conflits de puissances et du poids des déter-

----

1) Cf. J. MOLTMANN : "Theologie der Hoffnung", Kaiser, München 1964; W. PANNENBERG: "Grundzüge der Christologie", 1964, éd. Mohn; G. WIDMER: "Problèmes et méthode en christologie", in Rev. Théol.Philo., Lausanne 1967, IV, p.224-241; G. SAUTER: "Erwägungen zum Begriff und Verständnis der Hoffnung heute", in Ev.Theol. München 1967, 8-9, p. 406-434.

minismes, le chrétien prend plus au sérieux la prétention réconciliatrice du Christ, que les contradictions du réel. Son cheminement est ainsi indissociable d'un engagement total dans l'histoire de l'humanité, dont la consistance doit être située dans la profondeur ontologique qui la lie à l'être même de Dieu. Il nous semble qu'une telle perspective récupère l'essentiel du panenchristisme de Teilhard, en fondant en Dieu lui-même la stabilité christologique qui structurait son ordre de la vision au sein duquel s'est déployée et constituée sa phénoménologie.

Mais, si la compréhension christologique que Barth a du devenir nous paraît sauvegarder à la fois l'unité du Dieu créateur et rédempteur qui s'est révélé dans l'incarnation, et la tension proleptique qui doit subsister comme moteur de l'histoire, on peut pourtant se demander dans quelle mesure la progression structurelle du devenir le long du troisième infini n'est pas l'indice cosmologique d'une limitation propre à notre univers. En fondant dans la plénitude de l'éternité de Dieu la réalité de notre temps, Barth risque de conférer à la décision divine de mettre un terme à l'histoire de notre monde un arbitraire qu'il a par ailleurs refusé à propos de la prédestination. Ou alors, soupçon plus grave, on pourrait suspecter sa méthode de concentration christologique, d'évincer tout bonnement la possibilité d'une réelle parousie. Il nous semble plus naturel de reconnaître dans l'apport cosmologique de la phénoménologie teilhardienne l'évidence que la création elle-même s'achemine vers une fin, et que l'humanité, en tant qu'humanité, se heurtera un jour à la limite de sa propre vie. Cela ne change rien à notre conception théologique du temps, mais nous permet de mieux localiser les possibilités structurelles de notre avenir. Face à la mort, le temps est vécu avec plus de densité. Face à une limite ultime de sa vie collective, comment réagira l'humanité ? Il se pourrait que le temps, forme de toute réalité créée, ne soit plus vécu seulement comme un sursis, mais comme une attente active, dont seule la foi décide si elle est attente d'un néant ou d'un temps accompli.

CONCLUSION

Nous terminions l'introduction de ce travail, dans laquelle nous nous interrogions sur la légitimité de notre tentative, par le mot de Teilhard : "don't chat, but try"!

L'entreprise est maintenant achevée. Il ne nous appartient pas de décider si elle est une réussite ou un échec. Mais quelle que soit la valeur qu'on voudra bien lui accorder, nous désirons conclure en attirant l'attention sur l'enjeu spirituel qu'elle comporte. Tenter de saisir quels rapports peuvent lier les fondements christologique et cosmologique de l'anthropologie, apparaît à la grande majorité des théologiens et des chercheurs modernes comme une entreprise insensée, qui néglige les récents apports des sciences humaines et ne peut prétendre à aucun caractère de scientificité, surtout en ce qui concerne l'univocité du langage. Or il est évident que si nous avons choisi de confronter les démarches de Barth et de Teilhard, c'est précisément parce que nous croyons qu'un mode de penser totalisant reste valable, aussi bien dans le domaine dogmatique que dans celui d'une synthèse formelle des sciences. Nous sommes en effet persuadé que les témoignages bibliques renvoient à une totalité événementielle (l'histoire d'Israël, l'incarnation, l'histoire de la première communauté chrétienne) qui actualise un ordre relationnel qu'il appartient au dogmaticien "d'intelliger" dans la foi en utilisant l'ensemble des instruments scientifiques que peuvent lui apporter l'exégèse et les recherches historiques ou linguistiques, qui ne sont que des séquences arbitrairement isolées d'une même unité de signification qu'il faut tenter de retrouver. Parallèlement, la vie et le réel empi-

rique se donnent à la conscience du savant comme une totalité,que les sciences se partagent en domaines arbitrairement séparés, mais dont l'unité sous-jacente doit pouvoir être ressaisie formellement. C'est pourquoi il nous a semblé que la vision totalisante sur l'homme, incluse et dans l'anthropologie théologique de Barth et dans l'anthropogénèse de Teilhard, méritait que l'on s'arrête à expliciter la structure de leurs démarches respectives et à préciser le statut épistémologique de leur discours, afin de préciser le niveau de réalité auquel ils renvoient. Nous avons pu ainsi, au gré d'une confrontation polémique des deux élaborations, ressaisir chez Barth comment l'ordre relationnel de la réconciliation permet de renvoyer, en une normative de discernement ontologique, au fondement interne qui pose la réalité humaine dans la relation créatrice qui la constitue, et nous avons pu explorer avec Teilhard l'ordre structurel de l'anthropogénèse qui circonscrit cosmologiquement le phénomène humain. N'avons-nous pas de la sorte, sur le plan de la recherche fondamentale, obtenu une certaine visée totalisante sur l'homme, dont le mouvement dialectique est susceptible d'engager spirituellement le croyant au creuset de l'histoire, sans pour autant faire peser sur le réel la chape de plomb d'un système explicatif ?

Il nous semble qu'aujourd'hui la théologie meurt de ne plus pouvoir assumer l'effort gigantesque des sciences, et que celles-ci risquent de sombrer dans le formalisme le plus abstrait et le plus froid si une parole théologique ne vient pas leur rappeler qu'elles ne peuvent se suffire à elles-mêmes. Notre étude n'a visé qu'à poser un premier jalon, au-delà duquel se dessine la tâche bien plus difficile et plus coûteuse d'incarner quotidiennement ce que nous croyons vrai.

=============

APPENDICE I

(Voir commentaire infra p. 122ss. et contexte)

TABLEAU SYNOPTIQUE DE LA GENESE DE LA PENSEE TEILHARDIENNE SUR L'HOMME

- Le tableau est construit en fonction des trois textes les plus importants (mis en évidence par uno double ligne): "Le phénomène humain" 1940, "Le groupe zoologique humain" 1949, "Les singularités de l'espèce humaine" 1954. Mais ces textes intègrent un certain nombre de notions qui apparaissent antérieuremont dans des écrits généralement publiés dans des revues spécialisées. Nous avons cependant tenu compte de certains inédits auxquels Teilhard lui-même attachait uno certaine importance. Le tableau ainsi obtenu montre clairement comment une même idée (l'homme axe de la vie et flèche de l'évolution) s'est progressivement précisée, pour donner finalement naissance à une véritable cosmologie du troisième infini.

- Pour simplifier et gagner de la place, nous avons abrégé certains titres d'opuscules. Les chiffres romains renvoient aux tomes des oeuvres complètes (Ed. du Seuil), les chiffres arabes qui les suivent à la pagination. Les chiffres arabes entre parenthèses renvoient à la numérotation de l'opuscule telle qu'elle est donnée, pour chaque année, dans la première colonne.

TITRES DES OPUSCULES	DATES	I HYPOTHESE GENERALISEE	II LE PAS DE LA VIE	III L'ARBRE DE LA VIE	IV LE PAS DE LA REFLEXION	V FORMATION DE LA NOOSPHERE	VI VALEUR BIOLOGIQUE DU FAIT SOCIAL	VII PROBLEME DE L'ACTION	VIII L'UNIVERS PERSONNEL. OMEGA	IX LA TERRE FINALE
1) "La paléontologie et l'apparition de l'homme" II/53-81. 2) "Le paradoxe transformiste" III/115-142. 3) "L'histoire naturelle du monde" III/145-157. 4) "L'hominisation" III/77-111.	1923-1925	- La vie, force synthétique d'ordre supérieur au domaine du physico-chimique: (2)/134-140, (3)/150-154. - L'homme, clé de l'évolution: (4)/96-98, 101-104.		- Structure imbriquée ou pennée des formes vivantes: (2)/120-121.	- Structure en écailles de la série des Primates: (1)/54-81. - L'homme, palier nouveau de la vie: (4)/89-96, 104-106.	- Propriétés expérimentales de l'humain, établissement de la noosphère: (4)/79-86.	- Réflexion, invention et conspiration sont du naturel humanisé: (4)/86-89, 98-101.	- Problème de l'action: (4)/106-111.		
1) "Le phénomène humain" IX/117-128. 2) "Les mouvements de la vie" III/201-210.	1928	- En l'homme, émergence d'une propriété universelle: montée vers l'improbable: (1)/123-128. - La vie est une ascension vers la conscience: (2)/209-210.		- Dispersion, radiation, canalisation; loi des relais; isotonie de la masse vivante: (2)/202-205, 208.			- On retrouve en milieu humain, la loi de croissance, la loi de naissance, la loi des relais: (1)/119-122.			
1) "Que faut-il penser du transformisme ?" III/213-223.	1929	- La vie est une "puissance inventive", c'est-à-dire psychique: (1)/221.								
1) "Le phénomène humain" III/227-243.	1930	- Deux courants irréversibles, vie et entropie: (1)/235-239.			- L'homme apparaît en un point critique, en une discontinuité de l'évolution: (1)/232-234.	- Les caractères du phénomène humain: (1)/229-233.		- Pour nourrir l'action, nécessité d'une morale et d'une religion énergétiques: (1)/239-243.		
1) "L'esprit de la terre" VI/23-57.	1931	- Option pour un univers d'étoffe spirituelle: (1)/25-30.	- Cf. (1)/30-33.	- Evolution de dispersion, de différenciation instrumentale, de la plus grande conscience: (1)/33-34.	- Cf. (1)/34-35.			- Les exigences structurelles de l'action: (1)/36, 47-54.	- Cf. (1)/37-38, 40-44, 55-57.	
1) "Comment je crois" (inédit)	1934							- L'immortalité, condition structurale du monde: (1)/9-11.	- Le tout est un centre, doué des qualités personnelles d'un centre: (1)/11-14.	
1) "Esquisse d'un univers personnel" VI/67-114.	1936	- Le mouvement principal du réel est la synthèse par unification du plural. L'étoffe de l'univers est l'esprit-matière: (1)/71-77.							- Le Personnel-Universel: (1)/77-89.	
1) "Le phénomène spirituel" VI/115-139. 2) "L'énergie humaine" VI/141-200.	1937	- Notions de centre et de complexité croissante/conscience: (1)/121 , 126-128. - En l'homme, structure évolutive d'intériorisation: (2)/149-153.					- Energétique de la noosphère: (2)/145-149, 153-171.	- Nécessité énergétique d'oméga: (2)/172-180.	- Principe de conservation du personnel: (2)/198-200.	- Totalisation par l'amour: (2)/180-191.
1) "Les unités humaines naturelles" III/273-301.	1939			- Ramification de la vie: (1)/274-279.		- Ramification de l'humanité; coalescence et convergence: (1)/279-293.				
1) "Le phénomène humain" I/1-332.	1940	- Etoffe de l'univers: (1)/33-64, 155, 301-303. - Dehors et dedans des choses: (1)/49-58, 66-73, 91, 159-166, 180. - Energies radiale et tangentielle: (1)/59-64, 90, 185, 271.	- Le pas de la vie: (1)/77-107.	- L'arbre de la vie; le paramètre de céphalisation: (1)/108-175.	- Le pas de la réflexion: (1)/179-210.	- Formation de la noosphère, socialisation d'expansion puis de compression: (1)/211-235, 263-272.	- Sur la valeur biologique du fait social, cf.: (1)/236-251, 272-281.	- Ce qui est exigé physiquement de l'univers pour que soit entretenu le goût d'agir: (1)/251-259.	- L'univers personnel; attributs d'oméga: (1)/282-303.	- La terre finale; recherche, énergétique, science et religion: (1)/304-323.
1) "L'atomisme de l'esprit" VII/27-63.	1941	- Loi de complexité-conscience et notion de centréité: (1)/35-41.							- Omégalisation: (1)/55-68.	
1) "La place de l'homme dans l'univers" III/305-326.	1942	- La courbe de complexité; propriétés du troisième infini: (1)/312-318.								
1) "La question de l'homme fossile" II/135-174. 2) "La centrologie" VII/103-134.	1943-1944	- La centrogénèse, loi de récurrence vérifiable: (2)/105-109.			- Structure imbriquée du rameau humain: (1)/167, 169-171.				- L'évolution du personnel; énergie physique et énergie psychique: (2)/122-129.	
1) "L'analyse de la vie" VII/135-146. 2) "Action et activation" IX/221-229. 3) "La planétisation humaine" V/159-175.	1945	- Loi d'organisation de l'énergie: (1)/139.				- La planétisation: (3)/159-175.		- Principe d'activance maxima: (2)/221-229.		
1) "La formation de la noosphère" V/201-231. 2) "La place de la technique..." VII/159-169.	1947	- Image de l'ellipse: (2)/163.					- Anatomie et physiologie de la noosphère: (1)/207-221.			
1) "Agitation ou genèse?" V/275-289. 2) "Sur la nature du phénomène social..." VII/171-174. 3) "Note-mémento sur la structure biologique de l'humanité" IX/267-271. 4) "Comment je vois" (inédit) 5) "L'essence du phénomène humain" I/333-348.	1948	- Nature bi-focale de tout élément cosmique: (3)/267-271. - Etablissement d'une relation entre l'enroulement cosmique et le phénomène de gravité: (1)/279 note, (2)/173-174, (4)/2-7, (5)/333-335.								
1) "Le groupe zoologique humain" VIII/1-173.	1949	- Courbe de corpusculisation, centro-complexité: (1)/25-37, 45-50.	- Point de vitalisation ou de phylétisation: (1)/37-45.	- Arbre de la vie; paramètre de cérébration: (1)/53-85.	- Structure écaillée du phylum humain; convergence par coalescence des rameaux: (1)/67-112.	- Socialisation d'expansion, socialisation de compression: (1)/115-123, 139-144.	- Rebondissement de l'évolution; orthogenèse, différenciation, convergence, néocérébralisation: (1)/144-160.	- Le goût de vivre; ce qui est exigé du terme de l'évolution: (1)/169-173.	- Cf. (1)/164-167.	- Ultra-humain: (1)/157, 161-169. - Point critique de réflexion noosphérique: (1)/164.
1) "Le goût de vivre" VII/237-251.	1950							- Le goût de vivre n'est autre que l'énergie universelle d'évolution qui sourd en nous: (1)/240.		
1) "La structure phylétique du groupe humain" II/187-234. 2) "Du cosmos à la cosmogénèse" VII/259-277. 3) "Note sur la réalité actuelle et la signification évolutive d'une orthogénèse humaine" III/353-362. 4) "Transformation et prolongement en l'homme du mécanisme de l'évolution" VII/311-323.	1951	- Loi de compression/compétition/complexité/conscience: (1)/219. - Espace-Temps hyper-einsteinien: (2)/265. - Loi de croissance différentielle: (4)/314.		- Dérive de cérébration: (1)/195-198. - Spéciation, ortho-sélection, ortho-élection; orthogenèses de spécialisation et de complexification: (3)/353-362.	- L'humanité est un phylum complet et entier: (1)/200-207.	- Convergence intra-phylétique; planétisation: (1)/208-226.	- Co-réflexion: (1)/227.			- Seuil d'irréversibilisation: (1)/227-234.
1) "La réflexion de l'énergie" VII/333-353. 2) "Hominisation et spéciation" III/365-379.	1952	- Principe de la réflexion de l'énergie: (1)/353.				- La différenciation culturelle comme spéciation hominisée: (2)/372-375.	- Spéciation et culture: (2)/372-376. - La réflexion comme problème énergétique: (1)/333-353.			
1) "Sur la probabilité d'une bifurcation précoce du phylum humain..." II/259-261. 2) "L'énergie d'évolution" VII/379-393. 3) "L'activation de l'énergie humaine" VII/407-416.	1953	- L'énergie, étoffe première de toute réalité: (2)/381.			- Distinction de deux foyers d'hominisation: (1)/259-261.			- Problème de l'activation de l'énergie humaine: (3)/412-416.		
1) "Les singularités de l'espèce humaine" II/295-375.	1954	- Corpusculisation de l'énergie; gravité de complexité: (1)/299-304.	- Point critique de vitalisation: (1)/305.	- Axe de cérébration; orthogénèses de spéciation et de corpusculisation: (1)/304-312.	- Le pas de la réflexion: (1)/312-321.	- Totalisation de la noosphère, co-réflexion, convergence: (1)/322-327.	- Reprise de l'image de l'ellipse à propos de la co-réflexion: (1)/327-337.	- Activation; ce qui est exigé d'oméga; énergies radiale et tangentielle reprises au niveau humain en fonction d'oméga: (1)/357-366.	- L'univers personnel: (1)/367-374.	- Point critique d'ultra-réflexion: (1)/338-356.

A P P E N D I C E II

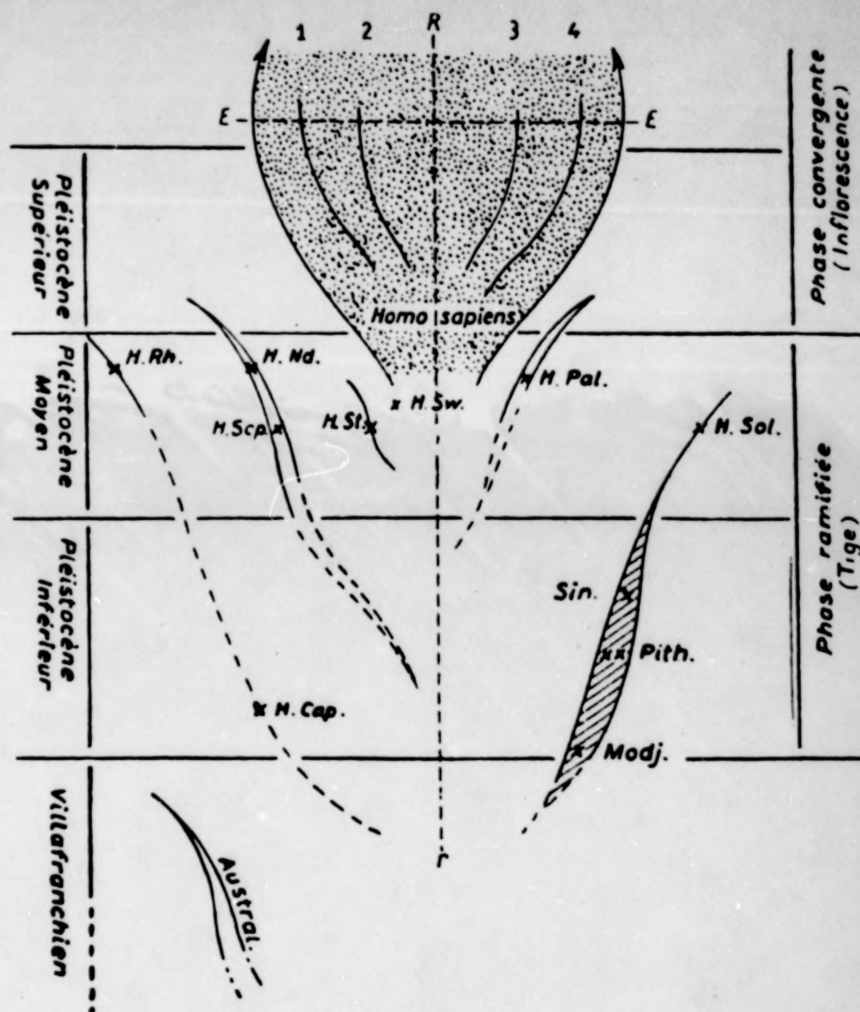
(Voir commentaire infra p. 141 et contexte)

MISE EN PERSPECTIVE DE TROIS SCHEMAS GROSSISSANT LES CONDITIONS STRUCTURELLES D'APPARITION DU GROUPE PHYLETIQUE HUMAIN.

A regarder de bas en haut :

- Fig. 1 : L'arbre de la vie.
- Fig. 2 : Le développement des primates.
- Fig. 3 : La structure phylétique du groupe humain.

Fig. 3. Composition phylétique du groupe humain dans l'hypothèse d'une structure "en écailles" (in "La structure du groupe phylétique humain" 1951, Oe. t. II, p. 188)



H. Rh., Homme de Rhodésie; *H. Nd.*, Homme de Néanderthal; *H. St.*, Homme de Steinheim; *H. Sw.*, Homme de Swanscombe; *H. Pal.*, Hommes de Palestine; *H. Scp.*, Homme de Saccopastore; *H. Sol.*, Homme de la Solo; *Sin.*, Sinanthrope; *Pith.*, Pithécanthropes (et Mégantrope); *Modj.*, Homme de Modjokerto; *H. cap.* Homo capensis (Broom, 1949); *Austral.*, Australopithéciens.

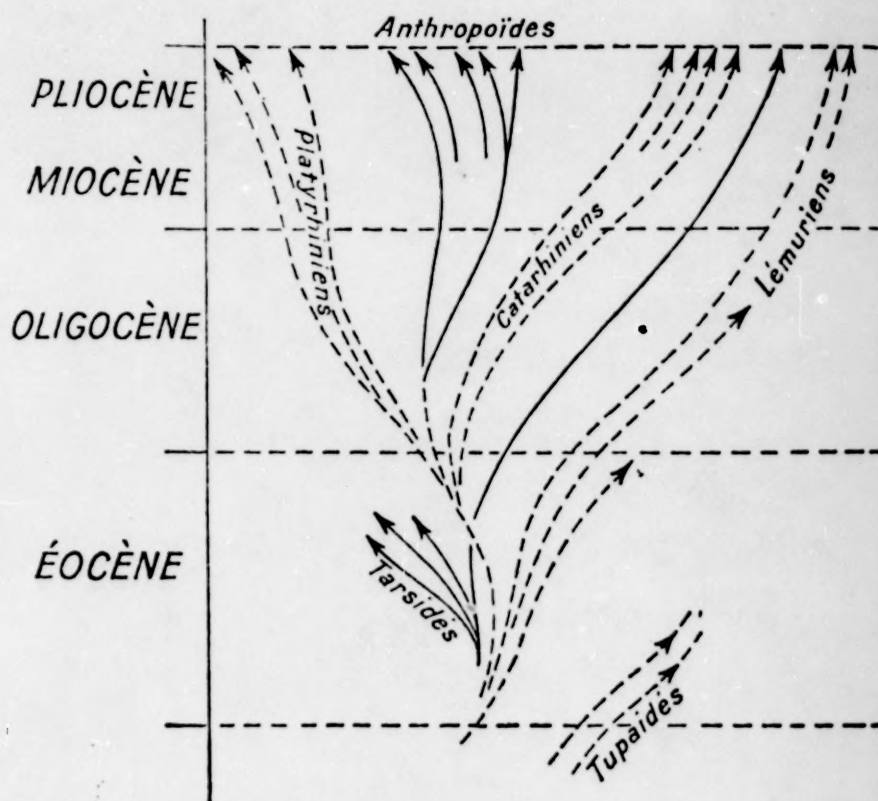


Fig. 2. Schéma symbolisant le développement des Primates (in "Le Phénomène Humain" 1940, Oe. t. I, p. 172)

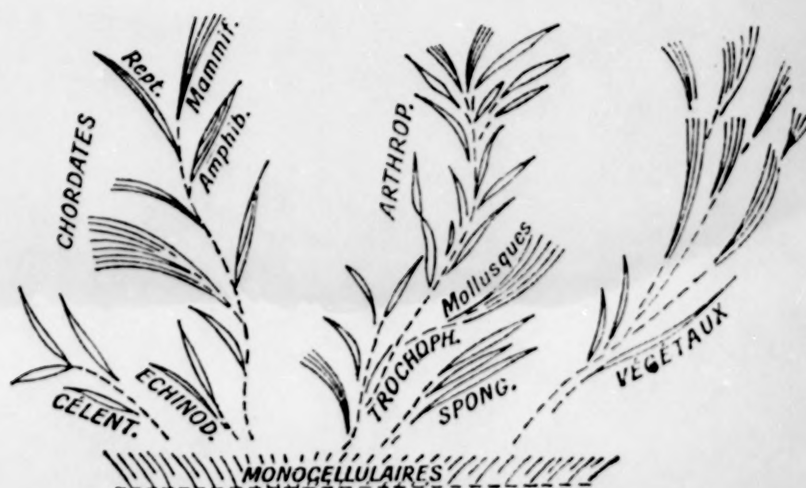


Fig. 1. Schéma simplifié de l'Arbre (ou les arborescences) de la Vie (in "Le groupe zoologique humain" 1949, Oe. t. VIII, p. 59)

APPENDICE III

(Voir référence exacte et commentaire infra p. 238ss.)

NOTES INEDITES PRISES PAR TEILHARD AU COURS DE LA LECTURE QU'IL FIT EN 1945 DE TROIS CONFERENCES DE KARL BARTH REUNIES SOUS LE TITRE "GOD IN ACTION".

La transcription que nous donnons de ces notes manuscrites de Teilhard reproduit exactement leur disposition dans le carnet d'où elles sont tirées. Nous avons laissé les abréviations telles quelles. Quelques indications de lecture seront peut-être utiles :

- Les chiffres dans la marge renvoient à la pagination de l'édition lue par Teilhard (Round Table Press, New York 1936).
- Les notes se divisent en citations ou paraphrases du texte de Barth et en appréciations personnelles. Ces dernières sont toujours mises par Teilhard entre crochets.
- Certains termes sont soulignés une ou deux fois à la plume, d'autres d'une façon plus appuyée au crayon. Pour tenter de rendre cette nuance nous avons souligné les premiers à la machine et les seconds à la main (trait plus large).
- Dans l'original le texte commence au second tiers de la page 56 (qui de même que les suivantes ne porte pas son numéro), il est interrompu à la p.58 par les notes issues d'une autre lecture et se termine au bas de la page 59.

[Extrême cas de Pessimisme Fixisme et Extrinsécisme Xtien]

(Irréconciliable)

Karl Barth. God in Action. (Round Table Press, N.Y. 1936)

9 Révélat : décide a posteriori l'existence de Dieu.
Fait singulier (Einmaligkeit), unique: sujet à fluctuation dans son évidence.

"Knowledge of Revelat" : Possibility vanishes before Reality...No room left for choice [!]

[! Question de l'être ppé, in via]

11 Knowledge of Rev. prohibits the useless and dangerous thought that, in meeting God, man can appear and cooperate as God's partner, or if he were filled and endowed with a capacity and good will for God

13 = Truth based on "authority"...
= "Mystery".

[Pas plus!?] (pas d'Ev.) [anti-év.!]

14 Les 2 batailles pour la Révélat
1) Lutte trinitaire (divinité du Xst et du St Esprit) IVe s. Nicée
2) Lutte Réforme for free grace
(3) φase moderne: L'Eglise ne trouve rien à dire à l'hōe pcq. marque "the chasm between God & man"

17 Revelat ≡ Reconciliat [!]

20 The Church. Pas / vicaire de Dieu (organisat) [a-φylétisme !]
"The Church arises from the election... of God"
"The Grace of Christ excludes very thought of cooperat either of man, either of any other creature"

[!!]

21 Church is
neither une materialisat de Dieu (catholic.)
nor une divinisat de l'"élan vital"

Son essence : "Man hears God"

[Extrésinsécisme total!!]

26 ... The Church shares of participat. at the extent[1] with the darkness of the man who has lost God, and who remains lost if God does not recover him.

[Pessimisme radical !]

---

1) Ce premier membre de phrase est d'une lecture très difficile dans le manuscrit. Tel que nous le retranscrivons il contient un pléonasme et une faute de grammaire, mais nous ne sommes pas parvenus à une meilleure lecture. La suite de la phrase est empruntée directement au texte de Barth (N.d.E.).

[antipode* d'une Relig. de l'Evol. !!]	27	The Church does not worship idols. It does not cultivate ideologies
[Impossibilité d'une Union des Eglises avec Bth]	28	"Church more humanistic than the humanists" [pcq. mesure la misère de l'hoe ?]
[antipodial !! to ✓]		"The deep reason of the unrest of the world is its refusal to confess its profane character"
[Scriptura-lism !!] ↓	29	"Where the Scriptures speak, and where man hears, there the Church comes into existence"
!!!	31	Faithfulness to God means for the Church, simply and concretely, faithfulness to this book"
	33	Esprit de la Révélat "ταπεινοφροσύνη" : submissive abasement before God and man
[ANTIPO-*DIAL]	34	"It is in no wise the office of the Church to undergird man and aid his ascendancy"
[vrai. Mais ds.un autre sens: Super-esprit !]		"It will not proceed to built a city of God in opposit. to the cities of the world. "Service & not rule"
Verbalisme [Passivisme pur !!]	36	"...the lost condit. of man"
		"Not only much, but everything, must depend on Christ"
!!! →	37	"The Church possesses no independant knowledge: it lives from what it has been told"
		Theology — Theology's essential hypothesis or axiom is revelat.
[justificat preuve / par cohérence!!]		Theology would have ceased to be theology if it sought to or could justify itself
!!!	42	"Is there anything more hopeless than to create a synthesis or mere a discriminate relationship between the realms of theology & filosophy" (or sciences")
!!! [exige preuve par pancohérence au T.Esp./]		"Theology must prove its exist., its possibility & necessity to existence simply by existing
	45	La théol. procède par pure affirmat...
	47	Le chrétien: " a hearer of the Word" [= les yeux de la foi: vrai en ce sens]
	48	"Theology is not gnosis" [évid^{t} pas: connaissance de tt "from God's Standpoint" : mais cohérence from the man's standpoint]
[fixisme]	50	Essence de theology: conservat. de truth: exposition of the divine Text
	52	l'interpréter (in the footsteps of the Fathers & Reformers) [?]
	57	La pureté de la Theology est entre les mains of the whole Church. Fausse notion des "laymen": ts coopèrent. "Theology is a general human matter"
[Bien]		

seq p. 59

Barth. seq p.57

138 "Let me warn you now. If you make a start with "God and..." (secularism) you are opening the doors to every any demon. You failed to consider the weight of the sin (pondus peccati, St Anselm)! And this is the sin: that man takes himself so very seriously...

!!!!

141 Church does not exist in order to proclaim nature [to justify and consecrate it, si !!!] but J.C."

143 Seule fo.: to expoundthe text of scriptures (v.q. the Sermon of the Mount, - sans s'adresser aux Nazis) ...

[Impossible extrinsécisme par rapport à l'anthropogénèse qui se cherche et se plann ...

(On ne peut être au-dessus sans être d'abord au-dedans]

B I B L I O G R A P H I E

I OEUVRES DE KARL BARTH

La liste complète des oeuvres de Karl Barth et de leurs traductions a été dressée par Charlotte von Kirschbaum in :

- "Antwort. Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag am 10. Mai 1956" Ev. Verlag, Zürich 1956, p. 945 - 960 (de 1906 à 1955).

et par Eberhard Busch in :

- "Parrhesia. Karl Barth zum achtzigsten Geburtstag am 10. Mai 1966" Ev. Verlag, Zürich 1966, p. 707 - 723 (de 1956 à 1965)

II ETUDES ET ARTICLES SUR KARL BARTH

BALTHASAR (Urs von) s. j.
"Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie" Cologne 1958

BERKOUWER
"The triumph of the grace in the theology of Karl Barth"
Eerdmans. Michigan 1956 (traduit du néerlandais par R. Boer)

BOUILLARD (Henri) s. j.
- "Karl Barth" Aubier, Paris 1957, 3 Vol.
- "Théologie et philosophie d'après Karl Barth et Rudolf Bultmann" Arch. de Philo. Beauchêne, Avril - Juin 1957, p.163 - 183
- "Logique de la foi" Aubier, Paris, 1964 (voir p. 97 - 121)

BRUNNER (Emil)
"Der neue Barth. Bemerkungen zu Karl Barths Lehre vom Menschen"
Zeitschift für Theologie und Kirche, Tübingen 1951, p. 89 - 100

CASALIS (Georges)
"Portrait de Karl Barth" Labor, Genève, 1960

COLLECTIF
"Hommage et reconnaissance à Karl Barth" Delachaux, Neuchâtel 1946
Contributions de :
J. J. von Allmen, P. Bonnard, J. Courvoisier, O. Cullmann, E. Gilson E. Grin, A. Labhardt, Ch. Masson, E. Mauris, R. Mehl, P.-H. Menoud M. Neeser, T. Preiss, P. Thévenaz, A. Visser't Hooft, A. Béguin, G. Bernanos, Ed. Jeanneret, D. de Rougemont, J. Bosc, G. Casalis, M. Dominicé, A. Dumas, J.-S. Javet, J.-L. Leuba, E. Porret, R. de Pury, L.C. Senft, P. Maury.

COLLECTIF
"Mélanges en hommage reconnaissant à Karl Barth pour ses quatre-vingts ans" Foi et Vie, Paris, Mai 1966, n° 1 - 2
Contributions de :
P. Burgelin, Ed. Jeanneret, Et. Trocmé, F. Ryser, A. Dumas, R. de Pury J. de Senarclens, G. Casalis, H. Capieu, R. Mehl, H. Roux, L. Simon, M. Wagner.

CULLMANN (Oscar)
"Les problèmes posés par la méthode éxégétique de l'école de Karl Barth" Rev. Hist. Phil. Rel. , Strasbourg 1928, p. 70 - 83

EBNETER (A.)
"Der Mensch in der Theologie Karl Barths" Ev. Verlag , Zürich 1952

GILSON (Etienne)
"Sens et nature de l'argument de Saint-Anselme" Arch. d'Hist. Doctr. et Litt. du Moyen-Age, Vrin Paris, 1934, p. 5 - 51

KUNG (Hans)
"La justification. La doctrine de Karl Barth. Réflexion catholique" Desclée, Bruxelles, 1956 (trad. H. Rochais et Dom J. Evrard)

MALET (André)
"Mythos et Logos. La pensée de Rudolf Bultmann" Labor, Genève, 1962 (voir p. 347 - 389)

MALEVEZ (Louis) s. j.
"L'anthropologie chrétienne de Karl Barth" Rech. Sc. Rel. Paris 1951 p. 37 - 81

MAURY (Pierre)
"Quelques grandes orientations de la pensée de Karl Barth" Bull. de la Soc. Fr. de Phil., séance du 23.12.33, Armand Colin, Paris, déc. 1933, XXXIIIème, N. 5, p. 189 - 199 (discussion et lettre de M. Blondel)

PRENTER (Regin)
"Die Lehre vom Menschen bei Karl Barth" Theol. Zeitschrift, 1950, p. 211 - 222

STOLTZ (Anselm)
"Zum Theologie Anselms im Proslogion" Catholica, Padeborn, 1933, p. 1 - 24.

SZEKERES (Attila)
"Karl Barth und die natürliche Theologie" Evangelische Theologie, Munchen, Mai 1964, N. 5, p. 229 - 242.

VOGEL (Heinrich)
"Ecce Homo. Zum Anthropologie Karl Barth" Verkündigung und Forschung, 1949 - 1950, fasc. 1 - 2.

WEBER (Otto)
"La Dogmatique de Karl Barth. Introduction et analyse" Labor, Genève 1954 (trad. Ryser, de Senarclens et Bodmer)

WIDMER (Gabriel)
"Dogmatique et philosophie dans les "prolégomènes" de Karl Barth" Rev. Théol. Phil. , Lausanne 1954, p. 89 - 107

III OEUVRES DE TEILHARD DE CHARDIN

On trouvera une bibliographie complète des oeuvres de Teilhard de Chardin (Notes, Mémoires, Opuscules, Allocutions, Chroniques, Correspondances, Nécrologies, Préfaces, Comptes-Rendus, Varia) dans la traduction anglaise du bel ouvrage de

CUENOT (Claude)
"Teilhard de Chardin. A biography study" Helicon Press, Baltimore 1965, p. 409 - 484.

IV ETUDES SUR L'OEUVRE DE TEILHARD DE CHARDIN

(Tous les ouvrages dont nous donnons les références ci-après peuvent être consultés à la Fondation Teilhard de Chardin, 38 rue Geoffroy-Saint-Hilaire, Paris - 5ème)

A.- Bibliographies.

La bibliographie complète de tout ce qui paraît sur Teilhard de Chardin est donnée chaque année dans la
"Bibliographia de historia Societatis Iesu" paraissant dans l'"Archivum historicum Societatis Iesu", Rome.

Le préposé à ce travail bibliographique a publié indépendamment une bibliographie critique et systématique remarquable :

POLGAR (Ladislaus)
"Internationale Teilhard - Bibliographie 1955 - 1965" Alber, München 1965

B.- Choix d'ouvrages sur Teilhard de Chardin.

BARJON (Louis) s. j. et LEROY (Pierre) s. j.
"La carrière scientifique de Pierre Teilhard de Chardin"
Ed. du Röcher, Monaco, 1964

BARTHELEMY - MADAULE (Madeleine)
"Bergson et Teilhard de Chardin" Seuil, Paris, 1963
"La personne et le drame humain chez Teilhard de Chardin" Seuil, Paris 67

BORNE (Etienne)
"De Pascal à Teilhard de Chardin" Ed. G. de Bussac, Clermont-Ferrand 63

COLLECTIF
"Morale Chrétienne et morale marxiste" Ed. La Palatine, Paris, 1960
Contributions de :
Vercors, Besse, P. Chauchard, G. Mury, C. Cuenot, R. Garaudy, C. Tresmontant.

COLLECTIF
"Teilhard de Chardin et la pensée catholique" Ed. du Seuil, Paris 1965 (Actes du colloques de Venise des 9-11 juin 1962)

COLLECTIF
"Il messagio spirituale di Teilhard de Chardin"
Ed. Facchetti, Milano, 1966
(Actes du congrès de Milan sur "Le Milieu Divin" en date des 24-25Mai 1965

CRESPY (Georges)
- "La pensée théologique de Teilhard de Chardin"
Ed. Universitaires, Paris, 1961
- "De la science à la théologie. Essai sur Teilhard de Chardin"
Delachaux, Neuchâtel 1965

CUENOT (Claude)
- "Pierre Teilhard de Chardin. Les grandes étapes de son évolution"
Plon, Paris 1958
-"Teilhard de Chardin" Ed. du Seuil, Paris 1962
- "Lexique Teilhard de Chardin" Ed. du Seuil, Paris 1963 (Deuxième édition, en préparation, complètement refondue et remaniée avec la collaboration de Madame Barthélemy-Madaule)

CUYPERS (Hubert)
"Vocabulaire Teilhard" Ed. Universitaires, Paris 1963

GARAUDY (Roger)
"Perspectives de l'homme. Existentialisme, pensée catholique, marxisme"
P. U. F. Paris 1959 (voir p. 170 - 223)

LA FAY (Georges)
"La montée de conscience. Essai de synthèse de la pensée de Teilhard de Chardin" Ed. Ouvrières, Paris 1964

LEROY (Pierre) s. j.
"Pierre Teilhard de Chardin tel que je l'ai connu" Plon, Paris 1958
(Cf sous BARJON ....)

LUBAC (Henri de) s. j.
- "La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin" Aubier, Paris 1962
- "La prière du Père Teilhard de Chardin" Fayard, Paris 1964
- "Blondel et Teilhard de Chardin" Beauchesne, Paris 1965
- "Teilhard missionnaire et apologiste" Ed. Prière et Vie, Toulouse 1966

ONIMUS (Jean)
- "Pierre Teilhard de Chardin ou la foi au monde" Plon, Paris 1963

PIVETEAU (Jean)
"Le Père Teilhard de Chardin savant" Fayard, Paris 1964

PORTMANN (Adolf)
"Der Pfeil des Humanen. Uber P. Teilhard de Chardin" Alber, München 1960

RABUT (Olivier) o. p.
"Dialogue avec Teilhard de Chardin" Ed. du Cerf, Paris 1958

RIDEAU (Emile) s. j.
- "La pensée du Père Teilhard de Chardin" Ed. du Seuil, Paris 1965
- "Teilhard oui ou non ?" Fayard, Paris 1967

SMULDERS (Pierre) s. j.
"La vision de Teilhard de Chardin" Desclée, Bruxelles 1964

SOLAGES (Mgr Bruno de)
"Teilhard de Chardin" Ed. Privat, Toulouse 1967

SOUCY (Claude)
"Pensée logique et pensée politique chez Teilhard de Chardin"
P. U. F. Paris 1967

TRESMONTANT (Claude)
"Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin" Ed. du Seuil, Paris 1956

WILDIERS (Norbert) o. f. m.
"Teilhard de Chardin" Ed. Universitaires, Paris 1960

C.- Revues ayant consacré un numéro spécial à Teilhard de Chardin.

"Pierre Teilhard de Chardin" La Table Ronde, Paris, Juin 1955, n.90
Contributions de :
Ch. Jacob, H. Breuil, Cl. Aragonnès, J. Piveteau, C. Cuénot, N. Wildiers, M. Begouën, H. de Monfreid, L. Dorget, E. de la Rochefoucauld, A. George.

"Pierre Teilhard de Chardin" Les Etudes Philosophiques, Paris 1955, n. 4
Contributions de :
F. Lafargue, C. Tresmontant.

"Systema Teilhard de Chardin ad theologicam trutinam revocatum"
Divinitas, Roma, Avril 1959
Contributions de :
G. Guérard des Lauriers, R. Masi, Ph. de la Trinité, Ch. Journet, M. Alessandri.

"Essais sur Teilhard de Chardin" Recherches et Débats, Paris, oct. 1962 n. 40
Contributions de :
F. Russo, C. Soucy, Et. Borne, M. Barthélemy-Madaule, A. Jeannière, C. Cuénot et Y. Vadé.

"Teilhard de Chardin et le personnalisme" Esprit, Paris, 1963 mars, n. 3
Contributions de :
J. M. Domenach, M. Jussieu, J. Natanson, M. de Ceccatty, R. Pucheu.

"Teilhard de Chardin et le personnalisme II" Esprit, mars 1964, n. 3
Contributions de :
G. Ronay, A. Jeannière, M. Barthélemy-Madaule, C. Soucy, J.-M. Domenach.

"Teilhard de Chardin Issue" The Chicago Theological Seminary Register Déc. 1964, Vol. LV, n. 4
Contributions de :
P. Lefèvre, G. Crespy, E. Mc Mullin.

"Teilhard de Chardin" Europe, Paris 1965, mars-avril n. 431 - 432
Contributions de :
P. Abraham, J. Huxley, J. Madaule, J. Mortier, I. Treat, J. Piveteau, C. Cuénot, N. Wildiers, M. Begouën, M. Nemo, M. Barthélemy-Madaule, E. Kahane, G. Ronai, J. de Beer, Z. Tordai, I. Varga, T. Breza, R. Garaudy.

"O pensamento de Teilhard de Chardin" Convivium, Sao Paulo, Mai 1965 n.3
Contributions de :
D. Crippa, F. Lepargneur, J. Tarcisio Leal, F. Agretti Aquino,
L. Almeida Sampaio.

"Teilhard et la science" Itinéraire, Paris 1965, n. 96
Contributions de :
L. Bounoure, R. a Dark, M. Delsol, F. Mainx, P. Niaussat, A. Reymond,
J. Rostand, G. Simpson, J. Piveteau.

"Naturalisme et spiritualité" Les Etudes Philosophiques, Paris 1965 n.4
Contributions de : G. Bastide, A. Vandel, J. Brun, A. Combes.

"Teilhard de Chardin" Dialogue, Montréal 1965, Vol.III, n. 4
Contributions de :
J. Langlois, M. Ambacher, P. Couillard, R. Houde.

"Teilhard de Chardin" O tempo eo modo, Lisbonne, Avril 1966, n. 37
Contributions de :
J.-P. Demoulin, V. Ferreira, A. Baptista, J.-M. Domenach.

"Teilard de Chardin" Livres de France, Paris, Avril 1966, n. 4
Contributions de :
C. Cuenot, N. Wildiers, J. Piveteau, M. **Barthélémy-Madaule.**

C.- Choix d'articles sur Teilhard de Chardin.

ARMAGNAC (Christian d') s. j.
- "Philosophie de la nature et méthode chez le Père Teilhard de Chardin" Archives de Philo, Paris 1957, I p. 5-41
- "De Blondel à Teilhard. Nature et intériorité" Arch. de Philo. Paris 1958, p. 298-312
- "La pensée du Père Teilhard de Chardin comme apologétique moderne" Nouvelle Revue Théologique, Louvain 1962, p. 598-621

AUERSPERG (Alfred von)
"Teilhard de Chardin und die moderne anthropologie" in "Werden und Handeln" Stuttgart, Janvier 1963, p. 111-143.

BALTHASAR (Hans Urs von) s. j.
"Teilhards Spiritualität" in "Wort und Wahrheit" (Freiburg in Brisgau) Mai 1963, XVIIIème Année, n. 5, p. 339-350.

BARTHELEMY-MADAULE (Madeleine)
- "Introduction à un rapprochement entre Henri Bergson et Pierre Teilhard de Chardin" Etudes Bergsonniennes, Paris 1959, n. 5, p. 65-84
- "Teilhard de Chardin, Neo-Marxism, Existentialism : A Confrontation" International Philosophical Quarterly 1961, p. 648-667.

BERGER (Gaston)
"L'idée d'avenir et la pensée de Teilhard de Chardin" in "Prospective" Paris, Avril 1961, n. 7, p. 131-152.
Reproduit in : G. Berger : "Phénoménologie du temps et prospective" P. U. F. 1964 p. 237-255.

BONE (Edouard) s. j.
- "Pierre Teilhard de Chardin" in "Revue des Questions Scientifiques" Louvain, 20 janvier 1956, p. 90 - 104.
- "Approches biologiques des notions d'individu et de personne" in "Nouvelle Revue Théologique" (Louvain) Nov. 1959, 91ème Année, t. 81, n. 9, p. 947 - 966.
- "Un siècle d'anthropologie préhistorique. Compatibilité ou incompatabilité scientifique du monogénisme ?" in "Nouvelle Revue Théologique" (Louvain), 94ème Année, t. 84, n. 6 Juin 1962, p. 622 - 631 et n. 7 juillet 1962, p. 709 - 734.
- "L'oeuvre paléontologique de Pierre Teilhard de Chardin" in "Revue des Questions Scientifiques" (Louvain) 20 Janvier 1964, p. 47 - 76.

BOROS (Lasdilaus) s. j.
- "Evolutionismus und Anthropologie" in "Wort und Wahrheit" (Wien) janv. 1958, XIIIème Année, n. 1, p. 15 - 24.
- "Evolution und Metaphysik" in "Orientierung" (Zürich), XXVème Année, n. 22, Nov. 1961, p. 237 - 241.

BREUIL (Henri) s. j.
"Teilhard de Chardin et son "Phénomène Humain"" in"La Table Ronde" (Paris), Avril 1956, n. 100, p. 109 - 114.

BRUNNER (August) s. j.
"Pierre Teilhard de Chardin" in "Stimmer der Zeit" (Freiburg in Brisgau), 85ème année, t. 165, Déc. 1959, p. 210 - 222.

CHAUCHARD (Paul)
- "Deux maîtres de l'apologétique chrétienne : Pascal et Teilhard de Chardin" in "La Table Ronde" (Paris) n. 171, Avr. 1962, p. 97 - 103
- "Pierre Teilhard de Chardin" in "Civiltà delle Machine" (Roma), Xème année, n. 3, Mai - Juin 1962, p. 23 - 29.

CHOMBART DE LAUWE (Paul)

"Social Evolution and Human Aspirations" in "The American Catholic Sociological Review" (River Forest U. S. A.) vol. 23, n. 4, 1962, p. 294 - 309.

COLLINS (James)
"Darwin's impact on philosophy" in "Thought" (Fordham University USA) vol. 34, 1959, n. 133, p. 185 - 248.

CREN (Pierre)
"Le chrétien et le monde selon Teilhard de Chardin" Concilium, Nimègues, 1966, n. 19, p. 61 - 71.

CRESPY (Georges)
- "La pensée du Père Teilhard de Chardin" in "Cahiers de Villemétrie" (Villemétrie près Paris) Sept. - Déc. 1958, n. 9-10, p. 3-19.
- "Intentions scientifiques et vision de l'homme" in "Revue de l'Evangélisation" (Paris), 15ème Année, n. 82, Mars-Avril 1959, p. 102-114.
- "Le Christ du Père Teilhard de Chardin" in "Revue de théologie et de philosophie" (Lausanne) 1959, IV, p. 297-321.
- "Teilhard de Chardin et la théologie" in "Le Christianisme Social" (Paris) Mars-Avril 1960, n. 3-4, p. 155-163.
- "La théologie de Teilhard de Chardin" Conférence donnée le 22 janv. 1964 à la faculté de théologie réformée de Bruxelles, Ronéotypée s. i. 20 p.

CRUSAFONT PAIRO (Miguel)
- "El pensiamento cientifico del P. Teilhard de Chardin" in "Estudios Geologicos" (Madrid) 1956, n. 31-32, p. 343-375.
- "La ley recurrente complejidad - consciencia, al dia" in "Memorias de la real Academia de ciencias y artes de Barcelona" (Barcelona) Vol. 35, n. 4 , Avril 1964, p. 135-186.

CUENOT (Claude)
- "Le R. P. Teilhard de Chardin entre l'Est et l'Ouest" in "France-Asie" n. 109-110, juin-juil. 1955, p. 708-711.
- "Le R. P. Teilhard de Chardin et la Chine" in "Bulletin de la Société des Etudes Indochinoises" t. 30, n. 4, Oct. Déc. 1955, p. 341-348.
- "L'originalité philosophique de Pierre Teilhard de Chardin" in "Présence (Genève) 6ème année, 1956, n. 2, p.46-52.
- "De l'anthropologie à l'anthropogénèse" in "Synthèse" (Bruxelles) Mai 1958 n. 142, p. 258-266.
- "Pierre Teilhard de Chardin et les fouilles de Choukoutien" in "L'information scientifique" (Paris), 13ème année, n. 5, Nov-Déc. 1958, p. 159-169.
- La pensée teilhardienne est liée à la transformation du monde" in "Synthèse" (Bruxelles), n. 172, sept. 1960, p. 195-204.
- "Teilhard de Chardin" in "Plaisir de France" (Paris) janv. 1963, p. 1-7.
- "L'apport scientifique de Pierre Teilhard de Chardin" in "L'information scientifique" (Paris), 18ème année, 1963, n. 1, p. 13-24.
- "Situation de Teilhard de Chardin" In "Bulletin de la Société Industrielle de Mulhouse" juil.-sept. 1963, n. 3, p. 7-32.
- "Le Père Emile Licent s. j. Un portrait" in "Le Ruban Rouge" (Paris) Déc. 1963, n. 19, p. 36-45.

CURTIS (Jack)
"Consciousness and Alienation in the Social Psychology of Teilhard de Chardin" in "The American catholic sociological review" (River Forest, USA) vol. 23, 1962, n. 4, p. 323-329.

DANIELOU (Jean) s. j.
"Signification de Teilhard de Chardin" in "Etudes" Fév. 1962, p. 145-161.

DEVAUX (André)
"Le féminin selon Teilhard de Chardin" Recherches et Débats, Paris, Déc. 1963, p. 120-138.

DONCEEL (Joseph F.) s. j.
- "Teilhard de Chardin : scientist or philosoph ?" in "International Philosophical Quartely" (New-York) vol. V, n. 2, mai 1965, p. 248-266
- "Teilhard de Chardin and the Body-Soul relation" in "Thought" (Fordham University USA) vol. 60, n. 158, p. 371-389.

DUBARLE (Dominique) o. p.
"A propos du "Phénomène humain" du P. Teilhard de Chardin" in "La Vie Intellectuelle" (Paris), Mars 1956, p. 6-25.

ELIOTT (Francis) s. j.
- "The world-vision of Teilhard de Chardin" in "International Philosophical Quartely" (New-York) vol. 1, n. 4, Déc. 1961, p. 620-647.
- "Le progrès dans la vision du monde de Pierre Teilhard de Chardin" in "Antennes" (Leopoldville) vol.III, n. 10, Fév. 1963, p. 395-400

EVAIN (François) s. j.
"Eminence de la personne dans l'univers, selon Teilhard de Chardin" in "Rivista Rosminiana" (Milan) 59ème année, I, janvier 1965, p. 39-53

EWING (Franklin) s. j.
"The human Phenomenon" in "Theological Studies" (USA) vol. 22, mars 1961, n. 1, p. 86-102.

FERRIER (Francis)
"Le sens de l'eucharistie chez le P. Teilhard de Chardin" in "Parole et pain" (Paris) mai 1965, n. 8, p. 473-491.

FESSARD (Gaston) s. j.
"La vision religieuse et cosmique de Teilhard de Chardin" in "L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac" Aubier, Paris 1964, t. III, p. 223-248.

FOTHERGILL (P. G.)
"Pierre Teilhard de Chardin : some aspects of his thought" in "Proceding of the University of Newcastle Philosophical Society" 1964, n. 3, p.24-34.

FOY (James)
"Teilhard de Chardin, phenomenology and the study of man" in "Bulletin of the Guild of Catholic Psychiatrists" (Washington) vol. 10, n. 3, juil. 1963, p.155-170.

FUCHS (Eric)
"Le Phénomène humain. Présentation critique de la pensée du Père Teilhard de Chardin" Bulletin du Centre Protestant d'Etudes, Genève, Déc. 1958, n. 8.

GEIGER (Max)
"Zukunft und Geschichte in der Weltschau Teilhard de Chardin" Theol. Studien, EVZ, Zürich, n. 87, 1967 p. 29-60

GEX (Maurice)
- "Les évolutionismes contemporains de Gustave Mercier et du Père Teilhard de Chardin" in "Dialectica" (La Neuveville, Suisse) vol. 8, n. 4, Déc. 1954, p. 322-346.
- "Vers un humanisme cosmologique. La synthèse de Teilhard de Chardin" in "Revue de Théologie et de Philosophie" (Lausanne) 1957, III, p. 186-205.
- "Le problème des rapports du devenir et de l'intelligibilité dans l'évolutionnisme de Teilhard de Chardin" in "Studia Philosophica" (Bâle), vol. 19, 1959, p. 119-129.
- "La philosophie d'inspiration scientifique" in "Dialectica" (La Neuveville, Suisse) vol. 13, n. 2, juin 1959, p. 160-184.

GILSON (Etienne)
"Le cas Teilhard de Chardin" Seminarium, 1965, p. 725.

GRAND (Jean) s. j.
"Teilhard de Chardin et l'avenir de l'humanité" Responsables, Paris 1964, n. 5 p. 49-57, n. 6 p. 64-72, n. 8 p. 9-17

GUERARD DES LAURIERS (M. L.) o. p.
" "Le Phénomène Humain" du Père Teilhard de Chardin"
in "Revue Thomiste" (Paris) 44ème année, t. 56, n. 3, 1956, p. 518-527.

HAAS (Adolf von) s. j.
- "Welt in Christus - Christus in Welt. Darstellung und Deutung der geistlichen Lehre bei Teilhard de Chardin" in "Geist und Leben" (Würzburg) 1964, Heft 2 p. 98-109, Heft 3 p. 184-201, Heft 4 p.272-297, Heft 5 p. 358-375.
- "Schöpfungslehre als "Physik" und "Metaphysik" der Einen und Vielen bei Teilhard de Chardin" in "Scholastik" (Freiburg in Brisgau), 39ème année, 1964, III, p. 321-342.

HUXLEY (Julian)
"The Human Phenomenon" in "Encounter" (London) avril 1956, n. 31,p. 84-86

ISAYE (Gaston) s. j.
"The Method of Teilhard de Chardin : a critical study"
The New Scholasticism, 1967, I, p. 31-57

JEANNIERE (Abel) s. j.
- "L'avenir de l'humanité d'après Teilhard de Chardin"
in "Revue de l'action populaire" (Paris) janv. 1962, n. 154, p. 5-22
- "L'avenir de l'esprit" in "La Table Ronde" octobre 1962, n. 117, p.137-149.
- "L'homme peut-il modifier l'homme ?" in "Revue de l'action populaire" (Paris)no. 1962, n. 162, p. 1053-1063.

KUHN (Wolfgang)
"Teilhard de Chardin und die Biologie" Stimmen der Zeit, 1963, p. 346-363

LABOURDETTE (M. M.) o. p.
- "L'oeuvre du Père Teilhard de Chardin" in "Revue thomiste" (Paris) t. 64, n. III, 1964, p. 403-436.
- "L'oeuvre du Père Teilhard de Chardin II" in "Revue Thomiste" (Paris) t. 67, avril-juin 1967, p. 263-290.

LEFEVRE (Charles)
- "Teilhard, aujourd'hui et demain" La Revue Nouvelle, Bruxelles, novembre 1965, n. 11, p. 446-467.
- "Sur la méthode de Theilard" La Revue Nouvelle, Bruxelles, février 1967 n. 2, p. 184-202.

LEROY (Pierre)
- "Pierre Teilhard de Chardin, homme de science" in "Cahiers Albert le Grand" (Paris) n. 70, sept. 1964, p. 51-64.
- "L'institut de Géobiologie à Pékin 1940-1946. Les dernières années du Père Teilhard de Chardin en Chine" in "L'Anthropologie" (Paris) t. 69, 1965, n. 3-4, p. 360-367.

LEYS (Roger) s. j.
"Teilhard dangereux ?" in "Revue Teilhard de Chardin" (Bruxelles) mars 1963, n. 14, p. 20-35.

LUBAC (Henri de) s. j.
- "Du bon usage du "Milieu Divin" Ronéotypé 40 p. (non daté)
- "Envergure et limites du Père Teilhard" in "Choisir" (Fribourg, Suisse), 6ème année, avril 1965, n. 66, p. 19-2o.
- "Teilhard de Chardin et Saint-Paul" in "Spiritus" (Paris) t. VII, n. 26, fév. 1966, p. 31-48.

LUYTEN (Norbert) o. p.
- "Réflexions sur la méthode de Teilhard de Chardin" in "Contributions to logic and methodology in honor of J. M. Bochensky" Amsterdam, 1965, p. 290-314.
- "Matière et Esprit dans la pensée de Teilhard de Chardin" in "Revue thomiste" avril- juin 1967, p. 226-247.

MAILLOT (A.)
"Jésus-Christ ! Seigneur ou Sauveur ?" Et. Théol. et Rel. Montpellier 1963, n. 3, p. 21-29.

MALEVEZ (Louis) s. j.
"La méthode du Père Teilhard de Chardin et la phénoménologie" in "Nouvelle Revue Théologique" (Louvain), 89ème année, t, 79, n. 6 juin 1957, p. 579-599.

MARSCH (Wolf-Dieter)
- "Idealismus - Materialismus - Schöpfungsglaube" in "Communität" (Berlin), 5ème année, Heft 20, oct. 1961, p. 164-171.
- "Herschaft Christi und Schöpferglaube in der Mystik Pierre Teilhard de Chardin" in "Hören und Handeln" Festschnift für Ernst Wolf (München) 1962, p. 276-300.

MEDAWAR (P.)
"The Phenomenon of Man by Pierre Teilhard de Chardin" in "Mind" (Oxford) vol. 70, n. 277, Janv. 1961, p. 99-106.

MONOD (Théodore)
"L'énergie humaine. Autour d'un livre récent" in "Le christianisme social" (Paris), mai-juin 1963, n. 5-6, p. 307-340.

MOONEY (Christopher) s. j.
- "Blondel and Teilhard de Chardin" in "Thought" (Fordham University USA) vol. 37, n. 147, 1962, p. 543-562.
- "The body of Christ in the writings of Teilhard de Chardin" in "Theological Studies" (USA) vol. 25, n. 4, 1964, p. 576-610.
- "Anxiety and faith in Teilhard de Chardin" in "Thought" vol. 39, n. 155, 1964, p. 510-530.
- "Teilhard de Chardin and the christological problem" in "Harvard Theological Review" (Boston USA) vol.58, n. 1, 1965,p. 91-126

MOREL (Georges) s. j.
"Karl Marx et le Père Teilhard de Chardin" in "Etudes" (Paris) janv. 1960, p. 80-87.

NEDONCELLE (Maurice)
"Un prophète des convergences humaines" in "Revue des Sciences Religieuses" (Strasbourg) t. 31, juil. 1957, p. 293-298.

NORTH (Robert)
"Teilhard and the problem of creation" in "Theological Studies" (USA) vol. 24, n. 4, déc. 1963, p. 577-601.

OUINCE (René d') s. j.
- "Vivre dans la plénitude du Christ" Christus, Paris 1962, n. 34, p. 239-247.
- "L'épreuve de l'obéissance dans la vie du Père Teilhard de Chardin" in "L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac" Aubier, Paris 1964, t. III, p. 331-346.

PIVETEAU (Jean)
- "L'oeuvre paléontologique du Père Teilhard de Chardin" in "Quaternaria" (Rome) vol. II, 1955, p. 1-3.
- "Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955)" in "Bulletin de la société géologique de France" (Paris) VIème série, t. 7, 1957, p. 787-809.
- "Aspects de la pensée scientifique du Père Teilhard de Chardin" Mémoires des Ingénieurs Civils de France, Paris, 1965, n. 9-10, p. 49-57 (avec discussion).

PONTET (Maurice) s. j.
"Evolution according to Teilhard de Chardin" in "Thought" (USA) vol. 36, n. 141, 1961, p. 167-189.

PORTMANN (Adolf)
- "Pierre Teilhard de Chardin" Merkur, Stuttgart 1959, n. 1041, p. 1020-33
- "Die Evolution des Menschen im Werk von Teilhard de Chardin" in E.Benz " Der Ubermensch" Rhein Verlag, Zürich 1961, p. 385-414.

REFOULE (F.) o. p.
"Teilhard de Chardin et Bultmann" Parole et Mission (Paris) oct. 1964 n. 27, p. 602-621.

ROUSSEAU (Michel)
"L'arbre de la vie, vivante image de l'Evolution chez le Père Teilhard de Chardin" in "Revue de Synthèse" (Paris) t. 79, n. 9-10 1958, p. 113-121.

RUSSEL (John) s. j.
- Teilhard de Chardin. The phenomenon of man" in "The Heytrop Journal" (Oxford) vol. 1, oct.1960, n. 4. p. 271-284 et vol.II, n. 1, janv. 1961 p. 3-13.
- "The principle of finality in the philosophy of Aristotle and Teilhard de Chardin" in "The Heytrop Journal" (Oxford) vol. III, n. 4, oct. 1962, p. 347-357, et vol. IV n. 1, janv. 1963, p. 32-41.

RUSSO (François) s. j.
- "La socialisation selon Teilhard" in "Revue de l'Action Populaire" (Paris) déc. 1962, n. 163, p. 1157-1170.
- "The phenomenon of man" in "The meaning of Teilhard de Chardin" The America Press, New-York 1964, p. 1-21.

SCHEFFCZYK (Léo)
"Die "Christogenese" Teilhard de Chardin und der Kosmische Christus bei Paulus" Tübingen theologische Quartalschift 1963, p. 136-174.

SERTILLANGES (A. D.) o. p.
"L'évolution dans la doctrine de Saint-Thomas et la pensée du Père Teilhard de Chardin" in "L'univers et l'âme" Ed. Ouvrières, Paris, 1965, p. 19-50.

SIMPSON (George Gaylord)
"On the remarkable testament of the jesuist paleonthologist Pierre Teilhard de Chardin" in "Scientific American"(USA) vol. 202 n. 4, Avril 1960, p. 201-202, 204, 206-207.

SOLAGES (Mgr Bruno de)
- "La pensée chrétienne face à l'évolution" Bulletin de littérature ecclésiastique (Toulouse) oct-déc. 1947, p. 1-14.
- "Les preuves teilhardiennes de Dieu" in "L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac" Aubier, Paris 1964, t. III, p. 125-132.

SWANN (Lucile)
- "Une leçon d'espérance : Pierre Teilhard de Chardin" in "La Table Ronde" Paris, n. 129, sept. 1958, p. 100-105.
- "With Teilhard de Chardin in Péking" in "The Month" (London) vol. 28, Nouvelle série, n. 1, juil. 1962, p. 5-15.

SZEKERES (Atila)
- "Teilhard en de Rooms - Katholieke Theologie" in "Kerk en Theologie" (Wageningen, Nederland) 14ème année, n. 3, juil. 1963, p.1-26.
- "Teilhard de Chardin en het grondprobleem van de filosofie" in "Vox theologica" (Brink-Assen, Nederland) 34ème année, n. 1, sept. 1963, p. 8-20.
- "De theologische betekenis van Teilhard de Chardin" in "Kerk en theologie" (Wageningen, Nederland) 15ème année, n. 4, oct. 1964, p.271-282
- "Het visioen van Teilhard de Chardin" in "Nederland Theologisch Tijdschrift" 18ème année, n. 5, oct. 1964, p. 383-390.
- "Teilhard de Chardin en wij protestanten" in "De Protestant" (Utrecht) n. 5, avril 1965, p. 7-11.

THONNARD (F. J.)
"Thème pour une discussion : philosophie augustinienne et phénomène humain" in "Revue des Sciences Religieuses" (Strasbourg) t. 31, juil. 1957, p. 275-289.

TIBERGHIEN (Mgr)
"Le "Phénomène Humain"du Père Teilhard de Chardin" in "Mélanges de Sciences Religieuses" (Lille) déc. 1956, p. 219-230.

TOLLENAERE (M. de) s. j.
- "De mens in Teilhards Wereldvisie" in "Streven" (Amsterdam) 9ème année, n. 9, juin 1956, p. 820-828.
- "Weltschöpfung als Entwicklung. Teilhard de Chardins Vision und das christliche Dogma" in "Wort und Wahrheit" (Wien) 16ème année n. 4, Avril 1961, p. 273-282.

TOYNBEE (Arnold)
"Le "Phénomène humain" de Teilhard de Chardin" in "Synthèse" (Bruxelles) déc. 1959, p. 112-114.

TRESMONTANT (Claude)
- "Introduction à la pensée du Père Teilhard de Chardin" in "Recherches et débats" (Paris) oct. 1955, n. 13, p. 96-137
- "Le Père Teilhard de Chardin et la Théologie" Lettre, Paris, oct. 1964

VALENTIN (Jean)
"Prolongements oecuméniques de la pensée teilhardienne". in "Cahiers de Neuilly" (Paris), janv. 1965, n. 2, p. 48-63.

WILDIERS (Norbert) o. f. m.
- "De gedachtenwereld van Teilhard de Chardin. Is een christologische cosmologie mogelijk" in "Adelbert" (Utrecht) nov. 1963, p. 139-144.
- "Teilhard de Chardin en het christelijk humanisme" in "Kulturleven" (Leuven) juil. 1960, n. 6, p. 410-417.

D.- Choix de quelques thèses et diplômes sur l'oeuvre du Père Teilhard de Chardin.

BERGERON (P.)
"L'action dans l'oeuvre de Teilhard de Chardin" Thèse de doctorat de troisième cycle de la Faculté des lettres de l'Université de Paris, juin 1966. Ronéotypée d. i. t. 1 p. 1-254; t. 2, p. 255-407.

DIEZ (Antolina Violeta)
"Determinismo y Libertad en la obra de Pierre Teilhard de Chardin". Thèse de doctorat de la faculté de philosophie de Madrid, 1965, Dactyl. d. i. 484 p. + Appendice XXIV p.

LAMBERT (Jean)
"La socialisation dans l'oeuvre de Pierre Teilhard de Chardin" Mémoire pour le diplôme d'Etudes Supérieures de Philosophie à la Faculté des Lettres et Sciences humaines de l'Université de Paris 1964, 113 p. dactyl. d. i.

MARTIN (Charles)
"Les implications politiques de la pensée de Pierre Teilhard de Chardin" Diplôme d'Etudes Supérieures de Sciences Politiques, Nice, 1962, 77 p. dactyl. d. i.

MATHIEU (Pierre-Louis)
- "Pierre Teilhard de Chardin. Préhistoire de la Chine" Diplôme d'études Supérieures d'Histoire à la faculté des lettres et sciences humaines de Paris, 1964, 58 p. dactyl. d. i.
- "Politique et Economie dans l'oeuvre de Teilhard de Chardin" Thèse pour le doctorat de Droit Public soutenue à la faculté de Droit et des Sciences Economiques de Paris, 1966, 219 p. dactyl. d. i.

MERMOD (Denis)
"La pensée morale de Teilhard de Chardin. Première partie : la morale naturelle" Thèse de licence présentée à la faculté autonome de théologie protestante de l'Université de Genève, janv. 1965, Ronéotypée d. i. 194 p.

RIAZA (Fernando) s. j.
"La phénoménologie de Teilhard et les idées de la biologie évolutive" Thèse de doctorat en philosophie à l'Université Catholique de Louvain, 1966, ronéotypée d. i.

V OUVRAGES ET ETUDES CONCERNANT LES PROBLEMES QUE NOUS AVONS TRAITES

A.- Domaine biblique.

BEAUCAMP (Evode)
"La Bible et le sens religieux de l'Univers" Ed. du Cerf, Paris 1959.

BOUTTIER (Michel)
"En Christ. Etudes d'éxégèse et de théologie pauliniennes"
P. U. F. Paris, 1962.

BULTMANN (Rudolf)
- "Römer 7 und die Anthropologie des Paulus" in "Imago Dei" Festschrift G. Krüger, 1932, p. 53-62.
- "Thelogie des neuen Testaments" Mohr, Tübingen 1965[5] (Bibliographie complète à propos de chaque notion paulinienne).

CULLMANN (Oscar)
- "La royauté du Christ et l'Eglise dans le Nouveau Testament" Foi et Vie, Paris, déc. 1941.
- "Christ et le temps" Delachaux 1957.
- "Le salut dans l'histoire" Delachaux 1966.

DHORME (Edouard)
"L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en accadien" Revue Biblique, Paris, 1920-1922.

HUMBERT (Paul)
"Etudes sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse"
Mémoires de l'Université de Neuchâtel, 1940.

LEENHARDT (Franz)
"La situation de l'homme d'après la Genèse" in "Das Mencherbild im Lichte des Evangeliums" (Festschrift Prof. E. Brunner) Zürich 1950.

LYS (Daniel)
- "Néphèsh. Histoire de l'âme dans la révélation d'Israèl au sein des religions proche-orientales" P. U. F. Paris 1959.
- "Rûach. Le souffle dans l'Ancien Testament" P. U. F. Paris 1962.

MARTIN - ACHARD (Robert)
"De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament"
Delachaux, Neuchâtel 1956.

MASSON (Charles)
"Vers les sources d'eau vive" Payot, Lausanne 1961.

NEHER (André)
"L'essence du prophétisme" P. U. F. Paris 1955.

PIDOUX (Georges)
"L'homme dans l'Ancien Testament" Delachaux, Neuchâtel 1953.

TRESMONTANT (Claude)
- "Essai sur la pensée hébraïque" Ed. du Cerf, Paris 1953.
- "Etudes de métaphysique biblique" Gabalda, Paris 1955.

B.- Domaine dogmatique.

ANSELME DE CANTORBERY
- "Oeuvres philosophiques" (Avant-propos et traduction de P. Rousseau) Aubier, Paris 1947.
- "Pourquoi Dieu s'est fait homme" (Introduction, traduction et notes de R. Roques) Ed. du Cerf, Paris 1963.
- "Fides quaerens intellectum" Texte et traduction de A. Koyré, Vrin, Paris 1964.

BONHOEFFER (Dietrich)
"Akt und sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie" Kaiser Verlag, München 1964.

BRUNNER (Emil)
"Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen" Tübingen 1937.

COLLECTIF
"Problèmes frontières" (consacré à l'évolution) Concilium, Nimègues 1967, n. 26
Contributions de :
W. Bröker, Z. Alszeghy, H. Cox, A. van Melsen, K. Rahner, H. Dolch, B. van Onna, D. Dubarle, J. Ellul, E. Mesthène, E. Mascal, N. Schiffers.

CRESPY (Georges)
"Le problème d'une anthropologie théologique" Etudes Théologiques et Religieuses, Montpellier 1950.

DANIELOU (Jean) s. j.
"Essai sur le mystère de l'histoire" Ed. du Seuil, Paris 1953.

GUELLUY
"La création" Desclée, Bruxelles 1963.

LEUBA (Jean-Louis)
"L'Evangile et le progrès" Verbum Caro, Delachaux, Neuchâtel, 1965, n. 73, p. 70-92.

MERSCH (Emile) s. j.
- "Le Corps Mystique du Christ. Etudes de théologie historique" Desclée, Bruxelles 1936, 2 vol.
- "La théologie du Corps Mystique" Desclée, Bruxelles 1949, 2 vol.
- "Morale et Corps Mystique" Desclée, Bruxelles 1955.
- "Le Christ, l'homme et l'Univers" Desclée, Bruxelles 1962.

MOUROUX (Jean)
"Le mystère du temps. Approche théologique" Aubier, Paris 1962.

RAHNER (Karl) s. j.
- "Problèmes actuels de christologie" in "Ecrits théologiques I" Desclée, Bruxelles 1961.
- "Réflexions théologiques sur l'incarnation" et "Pour une théologie de la mort" in "Ecrits Théologiques III" Desclée Bruxelles 1963.
- "Rédemption du temps" in "Ecrits Théologiques IV", Desclée, Bruxelles 1966.
- "Science, Evolution et Pensée chrétienne" Desclée, Bruxelles 1967.

SENARCLENS (Jacques de)
- "Le mystère de l'histoire. Introduction à une conception christologique du devenir" Ed. Roulet, Genève 1949.
- "Héritiers de la Réformation" Labor, Genève t. 1 1956, t. 2 1959.

TILLICH (Paul)
"Religion biblique et Ontologie" P. U. F. Paris 1960 (trad. J-P Gabus)

WIDMER (Gabriel)
- "Théologie réformée et philosophie de la religion chrétienne" Rev. Théol. Philo. Lausanne 1960, p. 202-216 (avec discussion).
- "Notes sur le temps du théologien" Zofingue (Feuille centrale de la Société Suisse de Zofingue) n. 8-9, 104ème, Genève, sept. 1964, p. 349-359.

C.- Domaine philosophique.

BERDIAEFF (Nicolas)
- "Le sens de l'histoire" (Trad. S. Jankélévitch) Aubier, Paris 1948.
- "Le sens de la création" (trad. J. Caïn) Desclée, Bruxelles 1955.

BERGSON (Henri)
"Oeuvres" (Ed. du Centenaire) P. U. F. Paris 1963.

BLONDEL (Maurice)
- "Une énigme historique, le "Vinculum substantiale" d'après Leibnitz et l'ébauche d'un réalisme supérieur" Bibliothèque des Archives de Philosophie, Paris 1930.
- "L'Etre et les êtres. Essai d'Ontologie concrète et intégrale". P. U. F. Paris 1963.
- "Correpondance Blondel-Valensin" Aubier, Paris, 3 vol. 1957-1965.

BUBER (Martin)
"La vie en dialogue" Aubier, Paris 1959.

BUYTENDIJK
"Phénomènologie de la rencontre" Desclée, Bruxelles, 1952 (trad. J. Knapp)

COLLECTIF
"L'évolution. L'homme accède à une nouvelle conscience" L'Age Nouveau Paris, 1959, n. 105 et 106 (textes réunis et présentés par André Niel)

HEGEL
"La phénoménologie de l'Esprit" (trad. J. Hyppolite) Aubier, Paris 2 vol.

HUSSERL (Edmund)
"Méditations cartésiennes" (trad. G. Peiffer et E. Levinas) Vrin, Paris 1953.

LEIBNITZ
"La monadologie" (Texte annoté, précédé d'une exposition du système de Leibnitz par E. Boutroux) Delagrave, Paris 1963.

LE ROY (Edouard)
- "L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution" Boivin, Paris 1927.
- "Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence" Boivin, Paris 1931.
- "Essai d'une philosophie première" P. U. F. Paris. t. I 1956, t. II 1958.

LEVINAS (Emmanuel)
"Totalité et infini. Essai sur l'extériorité" Nijhoff, La Haye 1961.

LYOTARD (Jean-François)
"La Phénoménologie" P. U. F. Paris 1961

MEHL (Roger)
"La rencontre d'autrui" Delachaux, Neuchâtel 1955.

MERLEAU-PONTY (Maurice)
"Phénoménologie de la perception" Gallimard, Paris 1945.

RICOEUR (Paul)
"Le volontaire et l'involontaire" Aubier, Paris 1963.

SERTILLANGES (A. D.) o. p.
"L'idée de création et ses retentissements en philosophie" Aubier, Paris 1945.

TOYNBEE (Arnold)
- "L'histoire. Un essai d'interprétation" Gallimard, Paris 1951, Trad. E. Julia.
- "La civilisation à l'épreuve" Gallimard, Paris 1951 (trad. R. Villoteau)

D.- Domaine scientifique.

ARAMBOURG (Camille)
"La genèse de l'humanité" P. U. F. Paris 1943.

BOHR (Niels)
"Physique atomique et connaissance humaine" (trad. E. Bauer et R. Omnes) Gonthier, Paris 1961.

BONE (Edouard) s. j.
"Devenir de l'homme" La pensée catholique, Bruxelles 1962.

BOUTHOUL (Gaston)
- "Le phénomène-guerre" Payot, Paris 1962.
- "La surpopulation" Payot, Paris 1964.
- "Biologie sociale" P. U. F. Paris 1964.

CARLES (Jules)
"Le transformisme" P. U. F. Paris 1960.

CHARON (Jean)
- "La connaissance de l'univers" Seuil, Paris 1961.
- "Du temps, de l'espace et des hommes" Seuil, Paris 1962.

COLLECTIF
"L'évolution et ses mécanismes. Darwinisme, polygénisme. Evolution et philosophie" Archives de Philosophie, Paris 1960, I.
Contributions de :
M. Lamotte, J. Hents, L. Emberger, E. Boné, R. Lavocat, Chr. d'Armagnac.

COLLECTIF
"Hérédité et génétique" Recherches et débats, Paris 1964, n. 48
Contributions de :
P. L'Hermitier, H. Condamine, J. Tavlitzki, J. P. Changeux, P. Goube de Laforest, F. Zajdela, J. Lejeune, J. Lafourcade, Chr. d'Armagnac.

COUDERC (Paul)
- "La relativité" P. U. F. Paris 1962.
- "L'univers" P. U. F. Paris 1962.

CUENOT (Lucien)
- "Invention et finalité en biologie" Paris 1941.
- "L'évolution biologique" (avec A. Tétry) Masson, Paris 1951.

DOBZHANSKY (Theodosius)
"L'homme en évolution" (trad. G. et S. Pasteur) Flammarion, Paris 1966 (Bibliographie remarquablement documentée).

MERLEAU-PONTY (Jacques)
"Cosmologie du XXème siècle" Gallimard, Paris 1965.

MEYER (François)
"Problématique de l'évolution" P. U. F. Paris 1954.

PIVETEAU Jean
"Traité de Paléontologie" Masson. Paris 1957.

ROSNAY (Joël de)
"Les origines de la vie, de l'atome à la cellule" Ed. du Seuil, Paris 1966.

SIMPSON (Gaylor)
"Rythmes et modalités de l'évolution" Albin Michel, Paris 1950

VANDEL (Albert)
"L'homme et l'évolution" Gallimard, Paris 1958.

TABLE DES MATIERES

TROISIEME PARTIE

HOMME REEL ET PHENOMENE HUMAIN